الزمان والآخر

الكتاب الأصلي

Le temps et l'autre, Emmanuel Lévinas (2004 ،1983 ،1979) PUF

Quadrige- Grands Textes

عنوان الكتاب: الزمان والآخر

تأليف: إيمانويل ليفيناس

ترجمة: د. جلال بدلة

إخراج وتصميم الغلاف: دارين أحمد

الطبعة الأولى: دمشق 2014

معابر للنشر والتوزيع

سوريا، دمشق

ص. ب: 5866

هاتف: 00963-11-3312257

بريد إلكتروني: maaber@scs-net.org

الزمان والآخر

إيمانويل ليفيناس

ترجمة وتقديم: د. جلال بدلة



مقدمة المترجم

إيمانويل ليفيناس

حياته

وُلد ليفيناس عام 1906 في ليتوانيا ونشأ في ظلّ ثقافة يهودية. فرّ مع عائلته عام 1914 إلى مدينة خاركوف في أوكرانيا. تعرّف على الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى عبر قراءته للأدب الروسي. كان يافعاً عندما جرت أحداث قضية درايفوس. مثّلت هذه القضية بالنسبة إليه نموذجاً قوياً للأخلاق المنتصرة على السياسة. ذهب إلى ستراسبورغ عام 1923. اكتشف أولاً فلسفة برغسون، وتأثر بجدّة فلسفة هيدغر. جمعته مع موريس بلانشو صداقة مميزة. أعجب بلغته الأنيقة، وحساسيته وفكره ذي الذوق الرفيع، وبِراهنيّة كتاباته ورفضه للسهولة. قرأ بفضله بروست وفاليري. دامت هذه الصداقة 40 عاماً.

قرأ **الأبحاث المنطقية** لـ هوسرل التي فتحت له "أفقاً فكرية جديدة" – وفق تعبيره. من شدة إعجابه بهذه الفلسفة، ذهب عام 1928 إلى فرايبورغ ليتابع محاضرات هوسرل بنفسه خلال عام

كامل. توقف هوسرل شتاء 1929 عن محاضراته مكرِّساً وقته لتنظيم مؤلفاته، فحلّ محله مارتن هيدغر، وكانت فرصة ليلتقي به ليفيناس الذي كان قد قرأ **الكينونة والزمان** بالألمانية. كان يحضر أيضاً الأمسيات الفلسفية التي كان ينظمها غابرييل مارسيل كل يوم سبت.

شجعه هيدغر وموريس بلوندل على المشاركة في لقاءات دافوس الفلسفية المنتظمة التي جمعته مع الفرنسيين ليون برنشفيك وموريس كوندياك والألماني إرنست كاسيرر. ظهر ليفيناس في هذه اللقاءات مدافعاً عن هوسرل وهيدغر، ونشر حينها مقالته الأولى عن هوسرل.

قدّم أطروحة الدكتوراه عام 1930 تحت عنوان **نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل** ونالت إعجاب برنشفيك.

حضر في السوربون دوروس برنشفيك، "بابا الفلسفة في فرنسا" - كما يقول ليفيناس. وترجم في هذا الوقت كتاب هوسرل **التأملات الديكارتية**. فوجئ عام 1933 بإعجاب هيدغر بهتلر. وفوجئ أيضاً بالطريقة التي تناول بها بلانشو اليهود في الصحافة الفرنسية متأثراً بفكرة قومية معينة عن فرنسا.

لم ينشر خلال هذه المرحلة إلا نصّاً فلسفياً واحداً (**عن الهروب** – 1935). كتب مقالات عديدة في المجلات اليهودية، موضوعها الحالة الجديدة التي خلقتها الهترلية واعتبرها "المحنة الأكبر التي عانتها اليهودية".

عند اندلاع الحرب العالمية الثانية، عمل ليفيناس مترجماً عن اللغة الروسية. وكونه حاز على الجنسية الفرنسية التحق بالجيش الفرنسي ليتم أسره وإرساله إلى ألمانيا ويقضي خمس سنوات هناك. تكثفت في هذه الأثناء قراءاته، وبدأ بكتابة **من الوجود إلى الموجود**.

قُتلت عائلته التي بقيت في ليتوانيا، واستطاعت زوجته وابنته اللجوء والهرب إلى قرب أورليان في فرنسا.

نصحه جان وول بإنجاز دكتوراه دولة نشرها عام 1961 بعنوان **الكلّانية واللامتناهي**، لتفتح له أبواب الجامعات على مصراعيها وتمنحه الشهرة. درّس عام 1961 في بواتييه، وانتقل بعدها إلى نانتير ليبقى فيها من 1968 حتى 1972. تابع بحذر الأحداث الطلابية عام 68، وذلك على العكس من صديقه بلانشو الذي انخرط فيها إلى جهة المحتجين. أصبح أستاذاً في السوربون عام 73 وبقي فيها حتى 76. تقاعد عن التدريس عام 79. كتب في هذه الأثناء: **إنسانية الإنسان**

الآخر (1972) – **غير الكينونة أو ما وراء الماهية** (1974) – **أسماء علم** (1976) – **حول موريس بلانشو** (1976) – **عن الله الذي يطرأ على فكرنا** (1982) – **الأخلاق واللامتناهي** (1982) – **التعالي والمعقولية** (1984) – **بيننا** (1991). تُوفي عام 1995.

فلسفته:

العنوان الأساس والأبرز لفلسفة ليفيناس هو "الأخلاق كفلسفة أولى"، أي، الأخلاق كميتافيزيقا. الفلسفة الأولى (أو الميتافيزيقا)، وفق انطلاقتها الأولى مع أرسطو، هي المبحث المعرفي في العلل الأولى التي تفسّر معنى الكينونة. بهذا المعنى، يقول ليفيناس إنّ الأخلاق وحدها القادرة على تبيان الدلالة الأولى التي أعطت الكينونة الإنسانية معناها. هي وحدها القادرة على فهم الحدث الأول الذي أسّس لسؤال معنى الكينونة الذي طرحه هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان**. وهي بذلك تتقدم على الأنطولوجيا (أي، علم الوجود)، لأنها تُشير إلى فضاءٍ أكثر أصليّة من هذه الأخيرة. الحدث الأول الذي منه تأتّى سؤال الحقيقة وصاغ معنى الكينونة وانبثق إمكان السؤال هو اللقاء وجهاً-لِ-وجه مع الآخر الإنساني. على هذا النحو يتشكل التعارض بين

الأخلاق والأنطولوجيا. فالأخلاق تُشير إلى مستوى ميتافيزيقي لا يمكن الأنطولوجيا بلوغه، وهو: الآخرية. بالتالي، إنّ أولية الأخلاق تقوم على أوليّة الآخر، وذلك بالتعارض مع الأوليّة التي تمنحها الأنطولوجيا للذات. ليس لهذه الأولية معنى منطقي أو كرونولوجي حصري؛ إنها أولية ميتافيزيقية. يقول ليفيناس في الصفحات الأخيرة من كتابه الأساس **الكلانية واللامتناهي**: الأخلاق "**ليست فرعاً من الفلسفة، وإنما هي الفلسفة الأولى**"[1] فهي وحدها القادرة على تعقب أثر "**الدلالة من دون سياق**" للكينونة الإنسانية، وذلك بالتعارض مع الأنطولوجيا التي هي علم الدلالة التي لا تعمل إلا من خلال السياقات، أي، مدلولات ترتبط مع بعضها البعض من دون إمكان كسر السلسلة المكوّنة لها.

ولفهم معنى الأخلاق الميتافيزيقية هذا ينبغي نفيه عن معنى الأخلاق التي تسنّ الأوامر القطعية. فهي لا تقول لنا ما يجب فعله في هذه الحالة أو تلك. على العكس من ذلك، تعبّر أخلاق ليفيناس عن ضرورة ترك هذا النوع من القوانين التي تمحي ما في الوجود الإنساني من فرادة واستثناء. يجب التمييز هنا بين الأخلاق بمعنى الإطيقا

---

1 Totalité et infini. p. 281.

والأخلاق القطعية moral. تبعاً لهذا التمييز، الأخلاق éthique الليفيناسيّة éthique حياديّة أخلاقياً moralement. إنّ الضابط الأخلاقي الوحيد في فلسفة ليفيناس هو لقاء الأنا مع الآخر، أي، الـ وجهاً-لِ-وجه. ينتج عن هذا اللقاء، وضعُ تلقائيتي وحريتي موضع تساؤل وشك، وذلك نتيجة لغرائبية الآخر أو عدم إمكان اختزاله إلى الأنا.

وبالعودة إلى اقتران كلمة أخلاق بالميتافيزيقا، فإن لهذا الاقتران ما يبرره، وهو أنّ الحقيقة الأولى – بالمعنى الدقيق للكلمة – هي الحقيقة الإنسانية. وهذه الحقيقة أخذت شكل وصية أو تعليم: "**لا تقتل**". هذه الوصية أملاها الوجه، وأرست المعنى الأول للإنساني الذي وجد صوغه الأمثل مع ظهور الدّين. الدين هو العلاقة التي تنشأ بين الأنا والآخر والتي لا يمكن أن تندرج داخل الكلّانية. وليفيناس يقيم تعارضاً بين السياسة (الاسم الآخر للأنطولوجيا) والدّين: فالسياسة تنزع نحو الاعتراف المتبادل ونحو المساواة، لتضمن بذلك السعادة، والقانون السياسي هو صراع من أجل الاعتراف، أمّا الدّين فرغبة وليس صراعاً. هو الفائض الممكن في مجتمع يقوم بين متساويين.

هذه الأوليّة للأخلاق لا يمكن فهمها إلا في سياق دحض الأولية التي أعطاها هيدغر لمشروعه في "الأنطولوجيا الأساسية". كل كلمة كتبها ليفيناس كانت ضد هيدغر، الأمر الذي يمكن قراءته بسهولة منذ الصفحات الأولى من **الزمان والآخر**، أو حتى من العنوان الذي يمكن اعتباره ردّاً على **الكينونة والزمان**. يتساءل هيدغر في آخر سطور كتابه: "**هل ثمة سبيل تقود من الزمان الأصلي إلى معنى الكينونة؟ وهل يتجلى الزمان ذاته بوصفه أفق الكينونة؟**"[2] كان ينبغي أن يكون هذا السؤال فاتحةً لكتاب مكمل لـ **الكينونة والزمان**، تحت عنوان **الزمان والكينونة**، يبحث فيه هيدغر مفهوم الزمان كأفق، أو ما وراء الكينونة، وليس معنىً يتشكل في صلب الكينونة. هيدغر لم يكتب الجزء الثاني، أو كتبه وأتلفه على ما يقول شرّاحه ومتابعوه، وكانت الانعطافة نحو مسألة "تجاوز الميتافيزيقا".

ينبغي فهم **الزمان والآخر** داخل هذا السياق. وسؤال ليفيناس في أولى سطور هذا الكتاب هو في الحقيقة جواب عن سؤال هيدغر السابق: "**هل الزمان تحديد الكينونة المتناهية أم علاقة هذه**

---

[2] هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان** (2012) ت: فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة. ص 740. [المترجم]

الكينونة المتناهية مع الله؟" تحاول فلسفة هيدغر إظهار أنّ الزمان ليس إطاراً للوجود الإنساني. فتزمّن الزمان هو حدث فهم الكينونة. الزمان هو الفهم في طور الحدوث. الزمان هو في أساس الفهم، وهو شرط تمفصلات هذا الفهم. أمّا الفهم فهو نمط وجود الإنسان. هو لا يحدد ماهية الإنسان، وإنّما كينونته.

حضور دائم لـ هيدغر، وحوار مستمر معه لمغادرة فضاء هذه الفلسفة التي ندين لها "بأسف" – يقول ليفيناس. لكن، من دون الوقوع في فكر يخلط بين الكائن وكينونته، من دون الوقوع في "الميتافيزيقا" كما حددها هيدغر. انتبه ليفيناس إلى الاختلاف الذي أقامه هيدغر بين الكائن والكينونة، إلا أنّه يرى أنّ هذا الاختلاف يقوم بين فعل (الكينونة) واسم (الكائن). إنّ فكر الكينونة هو فكر فعل الكون، ولا يحمل الكليّة التي نسبها إليه هيدغر. ليفيناس لا يرى نتيجة أخرى لـ **الكينونة والزمان**. يقول في الإطار: "**نتكلم عادةً عن الكلمة كينونة كما لو أنها اسم، إلا أنها فعلٌ بامتياز. في الفرنسية، يمكننا القول الـ كينونة l'être أو كائن un être. مع هيدغر، انبثق من جديد أصل الكلمة كفعل، وهو بذاته حدثٌ**"[3]. بالتالي، إنّ

[3] Ethique et infini, p. 28.

الفلسفة الغربية قامت على أساس هذا النسيان الأصلي لفعليّة هذه الكلمة، أي أنها نتجت عن هذا النسيان. ويكفي مغادرة هذه اللغة لمغادرة مشكلة الكينونة بأسرها.

غير أنّ شرط إمكان بلوغ معنى الإنساني هو الهروب خارج الكينونة. في كتابه **في الهروب**، يقول ليفيناس "**إنّ حاجة الهروب ... تقودنا إلى صميم الفلسفة، وتسمح لنا بتجديد المشكلة القديمة للكينونة بما هي كينونة**". الماهية هي الطريقة التي يكون وفقها الكائن في العالم، وعالقاً في إمكاناته. لكن هذه الطريقة ليست كليّة فهي تحمل علامة الحضارة الغربية. إنّ خصيصة هذه الطريقة في الوجود هي أنّها تمنع كل تعالي ممكن. هذا المنع ناتج عن لا-تحدد الكينونة. فعلى الرغم من كون الكينونة متناهية، لكنها من دون حدود. لذلك يصفها ليفيناس بـ "الشر". إنّ خبرة الموجود بهذا اللا-تحدد تدعوه للهروب نحو الخارجانية، أي، نحو ما وراء الكينونة: نحو الآخر. فالآخر هو الذي يُعطي معنى الكينونة ويحدّه معاً. الموجود يعيش هذا الخروج كخلاص نحو الخير. وهنا يلتقي ليفيناس مع أفلاطون الذي جعل من الخير – حتى وإن جعل له مثالاً – في ما وراء الكينونة. هذا التحرر تعيشه الأنا كعلاقة مع الآخر الإنساني.

في مقدمة **الكلّانية واللامتناهي**، يرسم ليفيناس لوحة تختزل الصورة القاتمة التي تشكل حاضر وماضي الوجود البشري مفادها أنّ الوجود حرب، فيعارض بين أنطولوجيا الحرب وبين اسكاتولوجيا eschatologie السلام. هذه هي دعوى فلسفة الخروج أو الهروب، أي: "**الإمكان الدائم للحرب**" الذي يعلِّق الأخلاق. فالحرب ليست مجرد محنة أخلاقية – كما يقول ليفيناس – وإنما تجعل من الأخلاق سخيفة. ويعرّف السياسة كفنّ الفوز بالحرب عبر الوسائل كافة. الحرب خبرة محضة بالكينونة المحضة. ووجه الكينونة الذي يتجلى من خلال الحرب يتثبت من خلال مفهوم الكلّانية الذي حكم الفلسفة الغربية، حيث يختزل الأفراد إلى حاملي قوة وينهلون معناهم من هذه الكلانية. كما أنّ السلام الحاصل بين القوى الخارجة من الحرب يرتكز على الحرب. فهو لا يُعيد الهويات الضائعة إلى الموجودات المُستلبة. السلام المحض لا يحصل إلا عبر الهروب من الوجود من خلال العلاقة مع الآخر، وعبر مفهوم للذاتية يستند إلى خبرة فينومينولوجية يراها ليفيناس مبهرة: أن يكون بإمكان الذات احتواء أكثر مما يمكنها احتواؤه: ذاتية مضّيافة للآخر، ذاتية كضيافة. فما أطلبه من نفسي لا يتقايس مع ما بوسعي طلبه من

الآخر. أنتظر من نفسي أكثر مما انتظر من الآخر. هذه الخبرة البسيطة تُشير إلى لا تناظر ميتافيزيقي: استحالة أن أتحدث عن نفسي وعن الآخر بالمعنى نفسه، أي، استحالة تضمين الأنا والآخر ضمن كلانية واحدة. هذا اللاتناظر الميتافيزيقي يعود إلى علوّ الآخر. ولا يعني هذا العلو أنّ الآخر يمتلك قدرة تعلو على قدرتي. على العكس، فالآخر هو "**اليتيم والأرملة**" – كما يقول ليفيناس في **الزمان والآخر**. علوّه يعني خارجانيته، ويعني أنه لا يشكل جزءاً من عالمي. من هذا العلو، ينتج أنه لا يمكن العلاقة بين الأنا والآخر أن تكون عكوسة، لأنه لا يوجد تقابل أو تناظر بين الأنا والآخر. كما لا يمكن أن تكون تضاداً، وإلّا شكّل الآخر جزءاً من الكل. ولا يمكن أن تكون علاقة تملّك أيضاً، ولا تحديد: فالأنا لا تمتلك الآخر والآخر لا يحدّ الأنا. كما أنها لا يمكن أن تكون علاقة سلب، فالسالب والمسلوب ينتمون للنظام ذاته ويشكلان الكلانية. العلاقة الوحيدة هي اللاعلاقة، أو، الانفصال. أمّا طرق الاتصال الأخرى جميعها، كالتَّيْمَمَة thématisation والفهم والمقابلة والتمثّل والمعرفة والمفهمة – هذه الطرق كلها أنطولوجية، وستقود إلى اختزال آخرية الآخر.

تشكل فكرة الانفصال الحجر الأساس في أخلاق ليفيناس. فالانفصال ضروري لامتلاك فكرة اللامتناهي. إلا أنّ هذا الانفصال ليس أثراً لهذه الفكرة، وإلا وصلنا إلى توازٍ يُفضي إلى كلانية. إن كانت الكلانية ممتنعة، فهذا لأن اللامتناهي يمتنع عن الدمج. ليس عدم كفاية الأنا ما يعطل إنجاز الكلانية، وإنما لاتناهي الآخر. يتصل الكائن المنفصل عن اللامتناهي معه في الميتافيزيقا. يتصل معه بعلاقة لا تُلغي فسحة الانفصال. في الميتافيزيقا، يرتبط الكائن مع ما لا يمكن استغراقه ووعيه. يُسمي ليفيناس هذه العلاقة – الـ من دون علاقة – الدين.

"**إنّه لمَجدٌ أن يستطيع الخالق خلقَ كائن قادرٍ على الإلحاد**" – يقول ليفيناس. إنّ الانفصال الإلحادي للكائن المنفصل تتطلبه فكرة اللامتناهي. والعلاقة بين الأنا والآخر لا تُلغي الانفصال، وإنما تتثبت داخل التعالي. "**لا تقوم أعجوبة الخلق على الخلق من العدم وحسب، وإنما على بلوغ كينونة قادرة على تلقّي تجلٍّ، وهي تعلم أنها مخلوقة لتبدأ بوضع نفسها موضع تساؤل. إن أعجوبة الخلق تقوم على خلق كائن أخلاقي، وهذا يفترض الإلحادية**"[4]. وحده

[4] Totalité et infni, p. 88.

الكائن الملحد يمكنه الاتصال بالآخر. هذا الاتصال لا يتمّ بواسطة المشاركة، أي إنّ التعالي لا يتم عبر الاتصال مع المتعالي. وحده الكائن المنفصل (الملحد) يمكنه استقبال تجلي الآخر. الإلحادية تشرط علاقة حقّة مع إله حقّ. هذه العلاقة تختلف عن المشاركة وعن المعرفة. يسميها ليفيناس دين، أو "ضيافة الوجه"؛ علاقة من دون عنف، وسلام محض مع الآخرية المطلقة، أو، "**سماع الكلام الرباني**". "**إنّ سماع الكلام الرباني لا يعني معرفة موضوع، إنما يعني الدخول في علاقة مع جوهر مجاوز للفكرة التي أحملها عنه، مجاوز لما كان ديكارت يدعوه الوجود الموضوعي**"[5]. الانفصال شرط سماع الكلام الرباني. وهذا ما يظهر في تأويل ليفيناس لقصة ابراهيم. اهتم ليفيناس بالصوت الذي منع إبراهيم من التضحية بابنه وأمره أن يستبدل حملاً به. هذا الصوت هو القانون الأخلاقي: "**أن يطيع إبراهيم – يكتب ليفيناس – الصوت الأول أمرٌ مدهش، لكن أن يكون قد احتفظ إزاء هذه الطاعة بمسافة كافية ليكون قادراً على**

[5] Ibid. p. 75.

سماع الصوت الثاني – هذا هو الجوهري"[6]. هذه المسافة هي التي منعت محنة ابراهيم من أن تتحول إلى جريمة دامية.

الآخر المطلق – أو، اللامتناهي – الذي لا ينتمي إلى عالمي، ليس أنا أخرى، ليس حضوراً، وإنما غياب مطلق. **"الآخر بما هو آخر هو الآخر الإنساني"**[7]. وما أراه من الآخر هو وجهه وحسب. **"أن تلتقي بالآخر، هذا يعني ألا تلحظ لون عينيه"**، يقول ليفيناس. إنّ الغياب الذي هو الآخر المطلق يترك أثره في الوجه. الأثر هو الما وراء، هو أثر الغائب والغياب، وليس أثر حضورٍ مضى. الآخر الذي يترك غيابُه أثراً في وجه الآخر الإنساني لم يحضر قط. الأثر يشير إلى ماضٍ غير عكوس، ولا يمكن لأي ذاكرة اللحاق به. كما يشير إلى ما وراء الكينونة، وإلى الضمير الغائب: الـ "هُوَ". هُوَوِيّة هي **"كل لاتناهي الآخر المطلق المنفلت من الأنطولوجيا"**. "هُوَ" يعطيه ليفيناس اسم "الله": **"الله الذي مضى ليس النموذج الذي يكون الوجه على صورته. لا يعني الكون على صورة الله الكون كأيقونة لله، وإنما الخروج في**

---

[6] Noms propres. P. 113.

[7] Ibid. p. 67.

أَثَرِه". والخروج في أثره لا يعني الذهاب نحوه، وإنما نحو الآخرين حيث يتجلى أثر الغائب. والأثر ليس علامة. ينكشف غياب الأشياء من خلال العلامة، لكن الأثر لا يكشف شيئاً، هو يدل من دون أن يظهر شيء عبره. هو أثر لغياب وليس مجرد تعديل لحاضر مضى. وبالتالي، لا يمكن لأي فينومينولوجيا اختزاله. أثرٌ لـ "**ماضٍ لم يكن حاضراً يوماً**"، ولا يمكن أن يكون موضوع تمثّل. أثر سابق على كل أصل وكل ابتداء. هو الما قبل أصلي أو الهُوَويّة. هو ما كان هُنا دائماً من دون أن يحضر (ماضٍ سحيق)؛ وبما هو كذلك، يشكل الأساس لكل وصيّة أخلاقيّة باعتباره الوعد الذي يشكل أفق المستقبل. هو ماضٍ لم يحضر قط، وآتٍ لن يصل أبداً.

الأنا جسد: انطلاقة من الذات وعودة إلى الذات تكتشف في أثنائها الأنا جسدَها. تحضر الأنا في العالم من خلال جسدها، وهي – تعريفاً – هذا "الانهمام الغبي" بالجسد، أمّا الآخر فوجه، والبعد الرباني يُشرَّع انطلاقاً من الوجه. إنّ ظهور الآخر يقوم على مناداتنا عبر بؤسه في وجه الغريب والأرملة واليتيم. إنّ علاقتنا مع الآخر هي سلوك أخلاقي وليست لاهوتاً أو معرفة بخصائص الله عبر التماثل.

الآخر الإنساني ليس تجسداً لله، لكنه "**ظهورٌ للعلوّ حيث يتجلى الله**"[8].

الوجه هو الطريقة التي يحضر الآخر من خلالها، وهو يشير إلى قدم الكائن بالنسبة للكينونة. الوجه خارجانية لا تستدعي لا القدرة ولا التملّك، لا يمكن اختزالها إلى داخلانية الذكرى كما عند أفلاطون. الوجه ليس صورة أو شكل، هو ما يتعدّى حدود الصورة. هذا التعدي هو التعبير، تعبير عبر القول والنظرة. تعبير هو تعليم enseignement أيضاً. لذلك، فالآخر معلمي، ليس لأنه ذو مقدرة أكبر من مقدرتي، وإنما لأنه هشاشة وبؤس وضعف. الآخر هو من يمكنني قتله، لِضعفه وهشاشته. لكن هو أيضاً مَن قوله وتعليمه الأول يكون: "لا تقتل". الوجه يمتنع عن التملك وعن إمكاناتي. ما هو حسي في ظهور الوجه يفلت من قبضة الإدراك. لا تنتج هذه المقاومة عن صلابته أو بُعده المكاني. فالتعبير الذي يقوم الوجه بإدخاله في العالم، لا يتحدى ضعف إمكاناتي، وإنما إمكان الإمكان. الوجه يدعوني إلى علاقة لا تُقاس مع أي إمكان – أكان لذة أم معرفة. الوجه ليس الظاهر، أو علامة حقيقة شخصية مختبئة ومتوارية خلف الهيئة

[8] Totalité et infini. P. 77.

الشكلية. كما أنه ليس علامة لإله متوارٍ يقوم ببعث الآخر بديلاً عنه. الوجه أثر، وأثر لأثر: أثر لماضٍ سحيق، لغياب هو نمط حضور الآخر. أثر لماضٍ سحيق في الوجه لا يعني غياباً لحاضرٍ لم يتجلَّ بعد، وإنما لماض لم يكن حاضراً أبداً، ماضٍ لا يمكن أن يكون أصلاً لشيء، لأنه لم يحضر قط. ماضٍ ما قبل أصلي لا يمكن استرداده أو تذكره عبر الإمساك rétention.

هذا الماضي يشير إلى نفسه عبر الوجه. أثرُ غياب الآخر المطلق يلمع في وجه الآخر الإنساني. الوجه يعني لي مسؤولية لا يمكنني الاعتراض عليها. مسؤولية سابقة على كل اتفاق وعقد. الوجه يهرب من التمثّل؛ هو إخلالٌ بالظاهراتية، لأنه "أقل" من الظاهرة. فانكشافه "**عُريٌ وتقدم في السن وموت، وافتقارٌ وجلد متجعّد**": إننا أمام استقامة الوجه، وانعراضه المباشر وبلا مقاومة. يوجد في الوجه فقر وعري نحاول عبثاً مواراتهما. الوجه منعرض ومهدد، كأنه يدعونا إلى ممارسة العنف عليه. لكن، في الوقت نفسه، الوجه هو الذي يُنهي عن القتل. الوجه دلالة من دون سياق. لا يمكن أن يصبح مضموناً يمكن الفكر تناوله. لذلك، فإن دلالة الوجه تُخرجه من الكينونة بما هي معرفة.

لا يمكن الحديث عن فينومينولوجيا الوجه، لأن الفينومينولوجيا تصف ما يظهر. كما لا يمكننا الحديث عن نظرة تتجه نحو الوجه، لأن النظرة معرفة وإدراك. العلاقة مع الوجه أخلاقية، هو ما لا يمكننا قتله، أو – على الأقل – معناه يقوم على القول: "لا تقتل". لا شك أنّ فعل القتل اعتيادي: يمكننا قتل الآخر، فالإلزام الأخلاقي يختلف عن الضرورة الأنطولوجية. فالنهي عن القتل لا يجعل من القتل مستحيلاً. الوجه والقول متلازمان، فالوجه يتكلم، والكلام الأول هو "لا تقتل"، وهي وصيّة، أي كما لو أن سيداً يأمرني بذلك. الآخر علوّ، هو أعلى مني، ومع ذلك هو "الفقير واليتيم". أنا الغني وهو الفقير، أنا من يجهد ليجد المنابع للاستجابة لندائه. أنا من يقول "ها أنذا"، استجابة لندائه. القتل يمارس سلطة على ما يفلت من كل سلطة. إنّ "الآخرية" التي تعبر عن نفسها في الوجه تقدم "المادة" الوحيدة الممكنة للإلغاء الكلي. فلا يمكنني أن أريد قتل إلا كائن مستقل نهائياً، أي: الكائن الذي يتجاوز إمكاناتي وبذلك يشلّ إمكان إمكاناتي: "**الآخر هو الكائن الوحيد الذي يمكنني أن أريد قتله**"[9]. فالآخر الذي قدّ يقول لي "لا"، يعرّض نفسه لعنفي. يمكن أن يقيم

[9] Totalité et infini. P. 216.

معي صراعاً، لكن هذا الصراع لا ينتج من قوة مقاومة، وإنما من ردة فعله غير المتوقعة. وبالتالي، هو لا يتعارض معي عبر قوة أكبر من قوتي، وإنما عبر تعالي كينونته بالنسبة لهذا الكل. هذا التعالي ليس حداً أقصى للقوة، وإنما لاتناهي تعاليه. هذا اللاتناهي يقاوم عبر الوجه، وهو الوجه؛ هو التعبير الأصلي والكلمة الأولى :"لا تقتل". القتل لا يعني إلغاء حاجز أو عقبة، وإنما يقصد العري والضعف في الوجه. العنف لا يقصد إلا الوجه. الوجه المنعرض أمامي، والمنكشف بين "**القدسية والصورة الهزيلة**"، لا يمكن الأنا أمامه الإمساك أو الفهم – لا يمكنها إلا القتل. القتل إمكان أنطولوجي، أمّا الـ "لا تقتل"، فوصية أخلاقية.

أعماله:

- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930. Vrin, Paris.
- De l'existence à l'existant, 1947. Vrin, Paris.
- Le temps et l'autre, 1983. PUF, Paris. (1ère parution : 1947)
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949. Vrin, Paris.
- Liberté et commandement, 1994. Fata Morgana, Montpellier. (1ère parution : 1953)

- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, 1961. Nijhoff, La Haye.
- Difficile liberté, 1963. Albin Michel, Paris.
- Quatre lectures talmudiques, 1968. Editions de Minuit, Paris.
- Humanisme de l'autre homme, 1972. Fata morgana, Montpellier.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974. Nijhoff, La Haye.
- Sur Maurice Blanchot, 1975. Fata Morgana, Montpellier.
- Noms propres, 1975. Fata Morgana, Montpellier.
- Du sacré au saint. Cinq lectures talmudiques, 1977. Editions de Minuit, Paris.
- De Dieu qui nous vient à l'idée, 1986. Vrin, Paris. (1ère parution : 1982)
- L'au-delà du verset, 1982. Editions de Minuit, Paris.
- De l'évasion, 1982. Fata Morgana, Montpellier.(1ère parution: 1935)
- Ethique et infini, 1982. Fayard, Paris.
- Transcendance et intelligibilité, 1984. Labor et Fides, Genève.
- Entre nous. Essais sur la pensée-à-l'autre, 1998. Librairie générale française, 1995. (1ère parution : 1991)
- Dieu, la mort et le temps, 1995. Fata Morgana, Montpellier.
- Altérité et transcendance, 1995. Fata Morgana, Montpellier.
- Traduction de l'allemand
- Husserl : Méditations cartésiennes, 1931. Vrin, Paris.

تمهيد

تُعدّ كتابةُ تمهيدٍ لإعادة نشر صفحات نشرناها منذ ثلاثين عاماً وكأنها تمهيد لكتاب مؤلِّفٍ آخر، باستثناء أننا وعلى الفور نرى ونستشعر نواقصه بمرارةٍ. النص الذي سنقرؤه موجزٌ لمحاضرات أربع ألقيت عامي 1946 و1947 تحت عنوان **الزمان والآخر**، وذلك خلال السنة الأولى من عمل الكوليج فيلوسوفك التي أسسها جان وول في قلب الحي اللاتيني. نُشر للمرة الأولى ضمن مجموعة مشتركة عام 1948 تحت عنوان **الاختيار، العالم، الوجود:** أولى منشورات الكوليج فيلوسوفك. كنّا حينها مسرورين للعمل مع جان إيرش، وألفونس دو ويلينس، إضافة إلى جان وول. لا شك في أنّ الأسلوب (أو اللاأسلوب) المحكي لهذا النص، خصوصاً في انعطافات محددة، كان حاداً وغير متقن. يوجد أيضاً في هذه المحاولات طروحات لم تكن سياقاتها قد اكتملت بعد، ولم يتم المضي ببداياتها حتى النهاية، ولا تنظيم شتاتها. كنا قد أشرنا في ملاحظة تمهيدية عام 1948 إلى كل هذه العيوب التي ربّما أدانها تقدم هذا النص في الزمن.

وإن كنا قد قبلنا فكرة نشره في كتاب وتخلّينا عن فكرة إعادة صوغ أطروحاته، فذلك لأننا مازلنا متمسكين بمشروعه الأساس، أي، بالولادة والصوغ الأولي الذي يتوطد عرضه مع تقدمنا في هذه الصفحات البِكر.

هل الزمان هو تحديد الكينونة المتناهية أم علاقة هذه الكينونة المتناهية مع الله؟ العلاقة التي، إذ ذلك، لا تضمن للكينونة لاتناهٍ في تعارض مع التناهي، ولا كفاية ذاتية في تعارض مع العوز؛ لكنها تعني، بعيداً عن التمام أو اللاتمام، فائضاً عن الحالة الاجتماعية. تبدو لنا هذه الطريقة الأخيرة في تفحص الزمان، إلى اليوم، المشكلة الأساس. يقوم **الزمان والآخر** بتحديد الزمان، ليس كأفق أنطولوجي لكينونة الكائن، وإنما ككيفية لما وراء الكينونة، وكعلاقةِ الـ "فكر" بالآخر Autre – من خلال أشكال متعددة للحالة الاجتماعية أمام وجه الآخر الإنساني: كالإيروسية والأبوية والمسؤولية إزاء القريب prochain – وكعلاقة بالآخر الكلي le Tout Autre، وبالمتعالي وباللامتناهي، علاقة أو دين ليس منبنياً كمعرفة قصدية. إذ إنّ هذه الأخيرة تخفي التمثّل في ثناياها وتُعيد **الآخر** إلى الحضور والحضور – معاً. غير أنّ الزمان يشير في دياكرونيته (تعاقبيته) dia-chronie إلى

علاقة لا تعرّض غيرية الآخر إلى الخطر، ضامنةً في الوقت نفسه لا-عدم اكتراثه non-indifférence بـ"الفكر".

حريٌّ بالزمان – إذا ما نظرنا إليه ككيفية للكينونة المتناهية – أن يشير إلى تشتت **كينونة الكائن** في لحظات يُقصي بعضها بعضاً، وتُستبعد إلى الماضي كونها لحظات غير مستقرة وغير مخلصة لذاتها[أي لحظات لا تتصف بالديمومة]. تُستبعد إلى خارج حضورها الذاتي، مزوِّدةً مع ذلك الفكرة البرّاقة لهذا الحضور، ومحدّدةً معناه ولامعناه، موته وحياته. لكن، وفق هذا المعنى، ألا تخاطر الأبدية – التي يزعم العقل امتلاك فكرتها مسبقاً من دون أي استعارة من المدة المعيشة؛ فكرة عن **نمط وجودي** تكون فيه الكثرة واحداً ويمنح الحاضرَ معناه المليء – أقول، ألا تخاطر الأبدية بألا تخفي إلا لمعان اللحظة (وبالتالي، حقيقة غير مكتملة)، فيمسك بها خيالٌ قادرٌ على العمل خارج الزمان وإقامة أوهامٍ حول تجميع ما لا يقبل تجميعاً؟ ألن تكون هذه الأبدية وهذا الإله العقلي – في نهاية المطاف – تركيبات فحسب من هذه اللحظات من التشتت الزماني غير المكتملة والمجرّدة وغير الثابتة، والوصول، بالتالي، إلى أبدية مجردة وإله ميت؟

يقوم الطرح الأساس المأمول في **الزمان والآخر** على تناول الزمان ليس كتحلل للأبدية، وإنما كعلاقة بما لا يمكن مماثلته عبر الخبرة كونه، في ذاته، غير قابل للمماثلة وآخر بشكلٍ مطلق؛ أو، كعلاقة بما لا يمكن وعيه، كونه لامتناهياً في ذاته، وذلك حتى وإن أمكن وأجاز هذا اللامتناهي أو هذا الآخر أن نشير إليه بالإصبع من خلال اسم الإشارة هذا، أي، كمجرد موضوع، أو أن نُلحق به أداة تعريف أو تنكير تُعيّنه؛ علاقة مع اللا-مرئي (In-visible) لا تَنتج فيها اللامرئية من قصور المعرفة الإنسانية، وإنما من عدم أهليتها كما هي، أي، من عدم تعادلها مع لامتناهي الآخر الكلي؛ لا تنتج من العبثية التي يمكن أن يكتسيها هنا حدثٌ مثل التطابق coincidence. استحالة التطابق هذه وهذا اللاتعادل ليسا هنا مجرد فكرتين سلبيتين، وإنما لهما معنى داخل **ظاهرة** عدم التطابق **المعطى** في تعاقبية الزمان. الزمان يعني هذا الدوام لِ اللاتطابق، لكن أيضاً هذا **الدوام لِ العلاقة**، أي، التوق والانتظار: خيطٌ أكثر صلابة من خط فكري، ولا تقوم التعاقبية بقطعه، وإنما تحفظه داخل علاقة متناقضة تختلف عن سائر العلاقات الأخرى في المنطق والسيكولوجيا التي، باعتبارها المتّحد الاجتماعي الأخير، تعهد بالساينكرونية (التزامنية) synchronie إلى

حدودها. نحن هنا أمام علاقة من دون حدود termes، وانتظار من دون مُنتظر، وتوق لا يمكن إشباعه. بُعدٌ هو قربٌ أيضاً، ولا يعني مجرد تطابقٍ أو وحدةٍ كانت قد أخفقت، وإنما يعني – كما قلنا – فائض أو **خير** حالة اجتماعية أصيلة. أن تكون التعاقبية **أكثر** من تزامنية، وأن يكون القُرب **نفيساً أكثر** من واقعة الكينونة المنعطية، وأن يكون الولاء لغير القابل للتساوي **أفضل** من وعيٍ ذاتي: ألا يشكل كل هذا صعوبة وعلو الدين؟ من ناحية أخرى، لا يمكن توصيفات هذا "البعد-القرب" أن تكون إلا تقريبية أو مجازية، لأن تعاقبية الزمان تشكل معناها غير المجازي، معناها الحقيقي ونموذجها[10].

إنّ "حركة" الزمان من حيث هي تعالٍ لامتناهٍ لـ "الآخر الكلي" لا تتزامن على نحو خطي، ولا تشبه استقامة شعاع القصدية. تقوم

[10] لا تنحصر أنواع السلب المستخدمة لوصف هذه "العلاقة باللامتناهي" بالمعنى الشكلي والمنطقي للسلب، كما لا تفضي إلى تيولوجيا سلبية! فهي تقول كل ما يمكن لغة منطقية كلغتنا أن تعبر عنه – عبر القول ونقيض القول – حول الدياكرونية التي تظهر في صبر الانتظار، والذي هو امتداد الزمان ذاته. هذا الامتداد لا يمكن اختزاله إلى الاستباق (الذي هو، مسبقاً، طريقة من طرق "جعل الشيء حاضراً") ولا يخفي تمثّلاً للمنتظر أو المرغوب (حتى وإن كانت تمثلاً خالصاً). لأنه في هذه الحالة، سيكون المنتظر والمرغوب أطرافاً؛ والانتظار والتوق نهايات وليسا علاقة باللامتناهي.

طريقتها في العَنِي – الموسومة **بلغز** الموت – بانعطافةٍ لَحظةَ دخولها في المغامرة الأخلاقية للعلاقة بالآخر الإنساني[11].

لم نصف التعالي الزماني في هذه المحاولة إلا عبر لمحات تبقى في مجملها تمهيدية، قادتها المماثلة بين التعالي الذي تدل عليه التعاقبية وبين المسافة التي تُوجدها آخرية الآخر. كما قادها الإصرار على الرابطة التي تجتاز فسحة هذا التعالي، والتي لا يمكن مقارنتها بالرابطة التي تقوم بين حدود علاقة، أياً كانت هذه الأخيرة.

لم نرغب بتعديل المخطط الذي رسمه التعبير عن هذه الأفكار في هذا الكتاب. فقد لاح لنا أنه يشهد على مناخ منفتح أتاحه حيّ مونتان سانت جنفييف صبيحة التحرير. كانت الكوليج فيلوسفك انعكاساً لهذا المناخ وبؤرة من بؤره. فهنا سمعنا الرنين الفذّ للقول الأنوف لِ فلاديمير جانكيليفتش وهو يتلو **جدّة** الرسالة البرغسونية، ويصوغ ما يمتنع وصفه أمام قاعة ممتلئة حيّا فيها جان وول تعددية الاتجاهات في "الفلسفة الحية"، منبهاً إلى القرابة بين الفلسفة

[11] CF. notre "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" (1974), plus spécialement, notre étude "Dieu et la philosophie" parue en 1975 dans le Nouveau Commerce n 30/31.

وأشكال الفن، ومستمتعاً بتتبع التحوّلات داخل هذه القرابة. كان يدعو من خلال مواقفه إلى "التجريب الفكري" الجريء وإلى التنقيب المحفوف بالمخاطر. كانت فينومينولوجيا هوسرل وفلسفة الوجود عند سارتر وميرلوبونتي، وحتى المقولات الأولى للأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر، تَعِدُ بإمكانات فلسفية جديدة. كانت الكلمات التي تشير إلى ما كان يشغل بال الناس من دون أن يتجرؤوا على قولها في خطاب تأملي تأخذ مرتبة المقولات. وكان بإمكاننا من دون مراوغة، وغالباً من دون حيطة، وبحرية أمام القواعد الأكاديمية – لكن أيضاً، من دون الخضوع إلى طغيان الكلمات في استخدامها الدارج – أن نمنح أنفسنا وأن نقترح على الآخرين أفكاراً "للحفر"، و"للتعميق" أو "للتفحص"، كما كان يقول غير مرة غابرييل مارسيل في **يوميات ميتافيزيقية**.

من الملائم قراءة الموضوعات المتنوعة لِ **الزمان والآخر** ضمن روح سنوات الانفتاح هذه. وعبر هذه الموضوعات يتقدم طرحنا الأساس: عن الذاتية كتمكّن للأنا من الـ "هنالك" المُغفَل للكينونة، وعودة فورية للذات Soi إلى الأنا Moi، وإثقال لها عبر الذات نفسها يؤدي إلى المادية الواقعية وعزلة التحايث. وِزْرُ الكينونة هذا عديم الرحمة،

ويظهر في العمل والعذاب والمعاناة. وعن العالم، كتعالي الأغذية والمعارف، وكتجربة في خضم اللذة، وكمعرفة وعودة إلى الذات، وعزلة في نور المعرفة المستغرِقة لكل **آخر**، عزلة العقل **الواحد** جوهرياً. وعن الموت، ليس كمجرد عدم، وإنما كلغز لا يمكن الاضطلاع به، وبهذا المعنى، هو احتمالية حدث يوشك على إحداث هيجان في **ذات** التحايث، وإحداث قطيعة مع رتابة اللحظات المنفردة وانتظامها. الموت احتمال **الآخر الكلي** والمستقبل وزمانيةٌ للزمان تعبّر فيها الدياكرونية عن العلاقة مع ما يبقى خارجاً أبداً. وفي النهاية، عن العلاقة مع الآخر الإنساني، ومع المؤنث، ومع الطفل، وعن مولودية fécondité الأنا، أي، الكيفية الملموسة للدياكرونية. هذه العلاقات كلها تمفصلات أو حيدانات حتمية لتعالي الزمان. وهي ليست وَجداً extase، حيث تُستغرق الذات في الآخر؛ ولا معرفةً، حيث يصبح الآخر عنصراً من عناصر الأنا. إنها علاقة من دون علاقة، ورغبة لا يمكن إرواءها، أو، قُربُ اللامتناهي. هذه الطروحات لم نتناولها في كتاباتنا اللاحقة في شكلها الأولي، وتبيّن أنها لا يمكن فصلها عن المسائل الأكثر تعقيداً وقدماً. منها ما تطلّب تعبيراً أكثر دقة وفكراً مختلفاً.

نوّد الإشارة إلى نقطتين مهمتين في الصفحات الأخيرة من هذه المحاضرات، تتعلق بالطريقة التي تناولنا وفقها فينومينولوجيا الآخرية وتعاليها.

لم نتناول الآخرية الإنسانية انطلاقاً من مجرد **آخرية-شكل** منطقية تتمايز عبرها حدود الكثرة عن بعضها البعض، لسبب أنّ كلَّ حدٍ هو مسبقاً آخرُ باعتباره حاملاً لصفات مختلفة، أو، لسبب أنّ، في كثرة حدود متساوية، كل حد هو آخرُ الآخر من خلال تفرّده. بُحثت فكرة الآخرية المتعالية – تلك التي تفتتح الزمان – انطلاقاً من **آخرية-مضمون**: انطلاقاً من الأنوثة. تبيّن لنا أنّ الأنوثة (وينبغي أيضاً أن نفكر بأي معنىً يمكن أن يقال ذلك عن الذكورة أو الفحولة، أي، عن فصل الأجناس على العموم)، فصلٌ difference يعلو على الفصول كافة – ليست مجرد كيفية تختلف عن بقية الكيفيات، وإنما هي كيفية الفصل. تشكل هذه الفكرة إمكان فكرة الاجتماع الثنائي التي هي شرط فكرة الزوج couple، المختلفة عن كل ثنائية عددية، والضرورية ربما لظاهرة ظهور épiphanie الوجه الاستثنائية – كعريٍ مجرد وعفيف – المتفرعة من الاختلافات الجنسية؛ لكن، الجوهرية للإيروسيّة أيضاً، حيث تُحمل الآخرية (ككيفية هنا أيضاً

وليس كمجرد تمييز منطقي) عبر وصية الـ "لا تقتل" التي يقولها صمت الوجه ذاته. نحن هنا أمام لمعان أخلاقي مهم في الإيروسية والليبيدو اللذين تدخل عبرهما الإنسانية في الاجتماع الثنائي. لمعانٌ يسمح لنا – ربما – بالشك في النزعة التبسيطية لكل الخطابات المعاصرة حول الإيروسية.

نودّ نهايةً الإشارة إلى بنيةٍ للتعالي صُوِّرت في **الزمان والآخر** انطلاقاً من الأبوية. إنّ الإمكان المقدَّم للابن، والمصنّف **خارج** ما يمكن الأب الاضطلاع به، يبقى **خاصته** sien بمعنى محدّد. وبدقة، يبقى خاصته بمعنى القرابة. خاصته – أو، ليس غير مكترث – ذلك الإمكان الذي يضطلع به آخرُ: عبر الابن، إمكان فيما وراء الممكن! لا-عدم اكتراث ليس يأتي من القوانين الاجتماعية التي تشيّد القرابة، وإنما يؤسس ربما هذه القوانين. لا-عدم اكتراث يصبح من خلاله ما وراء الممكن ممكناً بالنسبة للأنا.

I

الموضوع والخطة

تهدف هذه المحاضرات لإظهار الزمان، ليس كحدث ذات معزولة ووحيدة، وإنما كعلاقة الذات مع الآخر.

ليس في هذا الطرح ما هو سوسيولوجي إذ لا يتعلق الأمر هنا بالقول كيف يتقطّع الزمان، ومن ثم كيف يُعاد ترتيبه بفضل أفكارٍ نستعيرها من المجتمع، أو، بشرح كيف يسمح لنا المجتمع بتكوين تمثّلٍ عن الزمان. لا يتعلق الأمر بفكرتنا عن الزمان، وإنما بالزمان ذاته.

للدفاع عن هذا الطرح، يجب أولاً تطوير فكرة العزلة، و ثانياً، تأمل الفرص التي يقدمها الزمان إليها.

لن تكون التحليلات التالية أنثروبولوجية بل أنطولوجية. إننا نعتقد في الحقيقة بوجود مشكلات ذات بنية أنطولوجية، ليس بالمعنى الذي يعطيه الواقعيون réalistes إلى الأنطولوجيا وهم يصفون الكينونة المنعطية بلا قيد ولا شرط. نسعى إلى التأكيد أنّ **الكينونة** ليست فكرة فارغة، وأنّ لها جدليتها الخاصة، وأنّ أفكاراً

كالعزلة أو الاجتماع تظهر في لحظة معينة من هذه الجدلية، وأنّ العزلة والاجتماع ليستا فكرتين سيكولوجيتين فحسب – كالحاجة التي تعترينا للآخر، أو ما تتضمنه هذه الحاجة من بصيرة أو إحساس داخلي أو استباق للآخر. هدفنا هو تقديم العزلة كمقولة للكينونة، وأن نظهر موقعها داخل جدلية الكينونة، أو، بما أن لكلمة "جدلية" معنىً أكثر تعيّناً، أن نظهر موقع العزلة في النظام العام للكينونة.

نرفض في البداية تصور هيدغر الذي يضع العزلة داخل علاقة سابقة مع الآخر. يبدو لنا هذا التصور، المُثبت أنثروبولوجياً، غامضاً من الناحية الأنطولوجية. يطرح هيدغر العلاقة مع الآخر كبنية أنطولوجية للدازاين؛ هذا أكيد، لكن، عملياً، هذه العلاقة لا تؤدي أيّ دور لا في دراما الكينونة ولا في المبحث التحليلي الوجوداني existential. فتحليلات **الكينونة والزمان** كلها تتمحور حول لاشخصانية الحياة اليومية، أو، حول الدازاين المتوحّد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أتأخذ العزلة طابعها التراجيدي من العدم، أم من فقدان الآخر الذي يُنبئ به الموت؟ يضعنا هذا السؤال أمام إبهام يدعونا لتجاوز تعريف العزلة عبر الحالة الاجتماعية والحالة الاجتماعية عبر العزلة. أخيراً، يظهر الآخر عند هيدغر في

الحالة الأساسية لـ Miteinandersein، أي، كينونة الواحد مع الآخر. في اللغة الألمانية، حرف الجر mit (مع) يصف هنا علاقة الترابط جنباً إلى جنب حول شيء ما، أو، حول حدّ مشترك هو بالنسبة لـ هيدغر الحقيقة. فهي إذن ليست علاقة الوجه – لِ – وجه. كل طرف يحمل إليها كل شيء، ما عدا الواقعة الخصوصية لوجوده. نأمل أن نوضح فيما يخصنا أنّه ليس حرف الجر mit الذي يجب أن يصف العلاقة الأصلية مع الآخر.

طريقتنا في التقدم ستقودنا إلى براهين قد تكون صعبة. لن تحمل الطابع المؤثر واللامع للبراهين الأنثروبولوجية. نأمل، بالمقابل، أن نقول عن العزلة شيئاً آخر غير بؤسها وتعارضها مع الاجتماع، مع هذا الاجتماع الذي نصفه عادةً بالسعادة في تعارضه مع العزلة.

نأمل من خلال الصعود نحو الجذر الأنطولوجي للعزلة، تبيان الكيفية التي تمككنا من تجاوز هذه العزلة. إذن، لنقل على الفور ما لا يمكن أن يكونه هذا التجاوز: لن يكون من خلال المعرفة، لأن الموضوع في المعرفة، شئنا أم أبينا، سيُستغرق عبر الذات وستختفي الثنائية. كما أنه لن يكون من خلال الوَجد، لأن الذات في الوجد

ستنحّل في الموضوع وتجد نفسها في وحدته. هذه العلاقات كلها ستؤدي إلى اختفاء الآخر.

في هذا المقام سنواجه مسألتي المعاناة والموت. لن تكون هذه الموضوعات سهلة لِتسمح لنا بإقامة براهين لامعة وعلى الموضة. ففي ظاهرة الموت تجد العزلة نفسها أمام لُغز. لغزٌ لا ينبغي فهمه بطريقة سلبية، أي، كغير معروف سيترتب علينا تثبيت دلالته الوضعية. إنَّ هذه الفكرة ستسمح لنا بإدراك رابطةٍ داخل الذات لا يمكن اختزالها إلى مجرد عودٍ للعزلة. ذلك أنّه أمام الموت – الظاهر كلغز لا مجرد عدم بالضرورة – لن يحدث استغراق لحدّ عبر حد آخر. في النهاية، سنُظهر كيف تصبح الثنائية التي تُفصح عن ذاتها في الموت علاقة مع الآخر ومع الزمان.

الجدلية التي يمكن أن تحتويها هذه الطروحات ليست هيغلية على الإطلاق. فلا يتعلق الأمر برفع سلسلة من التناقضات، ولا بتركيبها من خلال إيقاف التاريخ. على العكس، نود التقدم نحو كثرة لا تندمج في وحدةٍ، ونحدث قطيعة مع بارميندس – إن تسنى ذلك لنا.

عزلة الانوجاد[12]

على ماذا تقوم حِدّة العزلة؟ من نافل القول إننا لا نوجد فرادى أبداً، فنحن محاطون بكائنات وأشياء نقيم معها علاقات. إننا مع الآخرين عبر الرؤية واللمس والودّ والعمل المشترك. كل هذه العلاقات متعدّية transitive: فأنا ألمس شيئاً، وأرى الآخر. لكنني لست الآخر، فأنا وحدي. وبالتالي، إنها الكينونة بداخلي (أي، واقعة أنني موجود)، **انوجادي** هو الذي يشكل العنصر اللازم intransitive على الإطلاق. الانوجاد أمرٌ لا قصدية فيه، ومن دون رابطة. يمكن الموجودات تبادل كل شيء ما عدا الانوجاد. بهذا المعنى، الكينونة هي الانعزال عبر

[12] اخترنا ترجمة exister بـ الانوجاد، لنميّز بينه وبين الوجود existence. استخدم ناصيف نصّار هذا المصطلح في كتابه **الذات والحضور**، وأعطاه معنىً يفضي إلى صنع الهوية انطلاقاً من الكينونة. وهو معنى يتطابق مع الانوجاد في فلسفة ليفيناس، وذلك بالتعارض مع مصطلح "الخروج" من الكينونة عبر العلاقة مع اللامتناهي. و"انوجاد" مصوغ على وزن "انفعال"، ليشير بذلك إلى الدورة اللامتناهية لانبثاق الذات المنغمسة في وحل "الحياة اليومية"، أي، إلى حركة الانطلاق من الذات والعودة إلى الذات للأقنوم المنفصل عن الوجود. وهو مصطلح يستخدمه ليفيناس ليشمل فيه فعل "الكينونة-في-العالم" الأساس في فلسفة هيدغر، وليرده إلى فعلٍ محدودٍ داخل الكينونة، على العكس من هيدغر الذي جعل منه "الهيئة الأساسية للدازاين". [المترجم]

الانوجاد. فأنا موناد بما أنا موجود. وعبر الانوجاد – وليس عبر مضمونٍ ما بداخلي لا يمكن إيصاله – أكون من دون أبواب ونوافذ. وإذا كان غير قابل للإيصال فهذا لأنه متجذّر في كينونتي التي هي الشيء الأكثر خصوصية في داخلي. إنَّ أي توسيع لمدى معارفي ولوسائل تعبيري سيبقى من دون تأثير في علاقتي مع الانوجاد؛ إنها علاقة داخلية بامتياز.

قد يبدو لنا أنَّ العقلية البدائية – على الأقل وفق تأويل ليفي برول – هزّت أساس مفاهيمنا، إذ يبدو أنها تحمل فكرة وجود متعدٍ. تكوّن لدينا انطباع أنّ الذات، من خلال التشارك، لا ترى الآخر فحسب، بل هي الآخر. وهي فكرة أكثر أهمية للعقلية البدائية من فكرة ما قبل المنطقي أو فكرة الباطني. ومع ذلك، فهي لا تحررنا من العزلة. فالذات العصريّة لا يمكنها هجران سرّها وعزلتها بيسرٍ. وعلى اعتبار أنه يمكن تجربة التشارك أن تكون راهنة، إلا أنّها تتطابق مع الحُلول الوَجدي، ولا تُحافظ على ثنائية الحدود كما ينبغي. في حال غادرنا المونادولوجيا، سنصل إلى مذهب وحدة الوجود.

يمتنع الانوجاد عن أيّ رابطة وأيّ كثرة. هو لا يخصّ أحداً آخر غير الموجود. لا تظهر العزلة إذن كعزلٍ فعليّ لزيدٍ من الناس، ولا

كاستحالة إيصال مضمونٍ فكري. إنها رابطة بين الموجود وانوجاده عصيّة على الحل. إنّ تناول الانوجاد من خلال الموجود يؤدي إلى حبسه داخل الآحاد unité، وفسح المجال أمام بارمنيدس للهروب من أية محاولة انقلاب قد يقوم بها أحد من أتباعه. تكمن العزلة في واقعة أنّ هنالك موجودات. ولا يمكن تصور حالة يتم فيها تجاوز العزلة إلا من خلال إثبات العلاقة بين الموجود وانوجاده، أي، عبر المضي نحو حدث أنطولوجي يقلّص فيه الموجود انوجاده. أدعو هذا الحدث بـ الأقنوم hypostase. ينطلق الإدراك الحسي والعِلم من موجودات مزودة مسبقاً بوجودها الخصوصي. هل الرابطة بين ما يوجد وانوجاده عصيّة على الحل؟ أيمكننا الوصول إلى الأقنوم؟

الانوجاد الخالي من الموجود

لنعد مرة أخرى إلى هيدغر. نعلم جميعاً تمييزه – الذي استدعيته مسبقاً – بين الكينونة والكائن، ولأسباب تتعلق بتناغم الأصوات، أفضل ترجمتهما بـ الانوجاد والموجود، من دون أن أعير لهذه المصطلحات معنىً وجودياً على وجه الخصوص. يميز هيدغر الذوات والموضوعات – أي، الكينونات الموجودة، أو، الموجودات – عن حقيقة كونهم. الأولى تترجم بالأسماء substantifs أو نعوت فعلية اسمية participe substantivé، الثاني يترجم بفعل verbe. يسمح هذا التمييز منذ بداية **الكينونة والزمان** بتبديد بعض الالتباسات في تاريخ الفلسفة، حيث كنا ننطلق من الانوجاد لنصل إلى الموجود مالك الانوجاد الكامل: أي، الله.

إنّ تمييز هيدغر هذا هو، بالنسبة لي، الأمر الأشدّ عمقاً في **الكينونة والزمان**. لكن، لدى هيدغر، يوجد تمييز، ولا يوجد فصل. فالانوجاد مُدركٌ على الدوام في الموجود، وبالنسبة للموجود الذي هو الإنسان، يعبر مصطلح هيدغر Jemeinigkeit (الكينونة-التي-هي-لي-في-كل-مرة) تماماً عن حقيقة أنّ الانوجاد مُمتلَك على الدوام من أحد

ما. لا أعتقد أنّ بإمكان هيدغر الاعتراف بانوجاد خالٍ من الموجود، فهذا الأمر سيبدو له عبثياً.

غير أنّه يوجد لدى هيدغر فكرة الـ (الكينونة-الملقى-بها) Geworfenheit، "**وهو تعبير خاص بمرحلة من مراحل هيدغر**" – وفق جانكيلوفيتش، ونترجمه عادة بـ"الضياع". لكنها ترجمة لا تؤكد إلا على نتيجة واحدة فقط للـ Geworfenheit. يجب ترجمة هذه الفكرة بـ "واقعة-الكينونة-الملقاة-في" الوجود. كما لو أنّ الموجود ما كان ليظهر إلا في وجود سابق عليه؛ كما لو أنّ الوجود مستقلٌ عن الموجود، وأنّ الموجود الذي يجد نفسه ملقى في الوجود لا يستطيع أن يصبح سيداً على الوجود. لهذا السبب بالضبط يوجد ضياع وتَرْك. على هذا النحو، تظهر فكرة الانوجاد الخالي منّا، والخالي من الذات: انوجاد من دون موجود. سيعترض جان وول قائلاً إنّ الانوجاد الخالي من الموجود ليس سوى كلمة. لا شكّ في أن مصطلح "كلمة" مزعج وذو طابع تحقيري. لكنني أوافق جان وول، شريطة أن نحدد مسبقاً موقع الكلمة في النظام العام للكينونة. وأقول إضافةً إلى ما سبق: إنّ الانوجاد غير موجود؛ وحده الموجود موجود. واللجوء لغير الموجود بغية فهم الموجود لا يعدّ ثورة في الفلسفة بتاتاً. هكذا

كانت الفلسفة المثالية إجمالاً: طريقة لتأسيس الكينونة على شيء ليس من هذه الكينونة.

كيف يمكننا الدنو من هذا الانوجاد الخالي من الموجود؟ لنتخيل عودةً للأشياء كافة – من موجودات وأشخاص – إلى العدم. هل سنجد حينئذ العدم المحض؟ يبقى عقب هذا الهدم التخيلي للأشياء كافة، لا شيئاً ما، وإنما واقعة الـ "هنالك". فيعود غياب الأشياء إلى حضور: حضور شبيه بمكان يستوي فيه الكل، شبيه بكثافة مناخية، وبفراغٍ ممتلئ أو صمتٍ هامس. عقب هذا الهدم للأشياء والموجودات، ما زال هنالك "حقل قوى" الانوجاد: حقل لا شخصي. شيء ما: لا ذات ولا جوهر. إنّه واقعة الانوجاد التي تفرض ذاتها عندما يكفّ الكل عن الوجود. وهذا الشيءُ غفلٌ: لا شخص ولا شيء يمكنه الاضطلاع به. هو لا شخصي، كقولنا "إنها تُمطر" il pleut أو "الجو حار" il fait chaud. وجودٌ ما فتئ يعود أياً كان حجم السلب الذي يُبعده. إننا أمام شيء شبيه بـ لا رحمة الانوجاد المحض.

عندما أتحدث عن غُفْل الانوجاد، لا أفكر أبداً بالأساس غير المتعين الذي تتحدث عنه الكراسات الفلسفية، حيث يقوم الإدراك بتقسيم الأشياء وتصنيفها. هذا الأساس غير المتعين هو مسبقاً

موجود – أي، كائن – أو شيء ما، ويندرج بالتالي في صنف الأسماء substantif. له شخصية مبدئية تسم كل موجود. الانوجاد الذي نحاول وصفه هو أثر كينونة لا يمكن التعبير عنه باسم. إنّه فعل verbe. لا يمكن إثبات هذا الانوجاد بطريقة اعتيادية، لأننا لا نثبت إلا الكائن. ومع ذلك، فهو يفرض ذاته ولا يمكن نفيه. فعقب كل نفيٍ يعود فراغ الكينونة هذا كـ "حقل قوى"، وكحقل لكل إثبات ولكل نفي. هو غير مرتهن بموضوعٍ كائن، ولهذا السبب ندعوه "غفل".

لنتناول هذه الحالة من زاوية أخرى. لنأخذ ظاهرة الأرق. لسنا هنا أمام خبرة تخيلية. خبرة الأرق تقوم على الوعي بأنّ لا نهاية في الأفق، أي، لم يعد هناك وسيلة للانسحاب من حالة التيقظ العالقين فيها. إنها حالة تيقظ لا هدف لها. وبينما نحن عالقون وسط حالة التيقظ هذه، نفقد كل فكرة عن نقطة البداية والنهاية. فيلتحم الحاضر بالماضي، ويغدو إرثاً له، ولا يأتي بأيّ جديد. إنها ديمومة الحاضر ذاته أو الماضي ذاته. أيُّ ذكرى ستكون بمثابة تحرر من هذا الماضي. هنا، لا انطلاقةٌ متعينة للزمان، ولا شيء يبتعد أو يتلاشى. وحدها الأصوات الخارجية التي يمكنها تشتيت حالة الأرق تُدخل إيقاعات الشروع في حالةٍ خالية من البدايات والنهايات داخل هذه

الأبدية التي لا فكاك منها. كل ما في الأرق شبيه بالـ "هنالك"؛ بالوجود اللاشخصي الذي تحدثنا عنه.

بتيقظ من دون أي إمكان للنوم سنصف تحديداً الـ"هنالك" والطريقة التي من خلالها يثبت الانوجاد ذاته في انعدامه الذاتي. تيقظٌ من دون أيّ ملاذٍ داخل غيبوبةٍ، ومن دون أي إمكانٍ للانسحاب إلى النوم منظوراً إليه كمجالٍ خاصٍ. هذا الانوجاد ليس وجوداً في ذاته (الذي هو السلام)، إنّه تحديداً غيابٌ لكل ذات: وجود من دون ذات. نستطيع وصف الوجود بفكرة الأبدية أيضاً، طالما أنّ الانوجاد الخالي من الموجود خالٍ أيضاً من أيّ بداية. إنَّ تعبير "ذات أبدية" متناقض في ذاته ، لأن الذات بدءٌ أساساً. لا يعني هذا أنّه لا يمكن الذات الأبدية البدء بشيء خارج ذاتها فحسب، بل يعني أنها في ذاتها مستحيلة، لأنها كذات ينبغي أن تكون بدءاً وتُقصي بذلك الأبدية. لا مخرج للأبدية، لأنَّ لا ذات تنهض بها.

عند هيدغر، يمكننا رؤية هذا العود للعدم إلى انوجاد. إنَّ للعدم لديه نوع من الفاعلية والكينونة: فالعدم يَعدِم. هو لا يهدأ، وفي إنتاجه لذاتِه يثبت ذاتَه.

لكن، إن كان لا مفرّ من مقاربة فكرة الـ"هنالك" مع موضوعة كبرى من الفلسفة الكلاسيكية، سأفكر بـ هيرقليطس. لا بحكاية النهر الذي لا يمكننا السباحة فيه مرتين، ولكن بنسخة كراتيل Cratyle عنه، أي، بالنهر الذي لا يمكننا السباحة فيه حتى مرة واحدة، نهر لا يمكن لثبات الواحد – وهو شكلٌ لكل موجود – أن يتشكل فيه؛ نهر يختفي فيه عنصر الثبات الأصغر الذي يمكن فهم الصيرورة قياساً عليه.

الانوجاد الخالي من الموجود الذي دعوته الـ"هنالك"، هو المحل الذي ينشأ فيه الأقنوم.

لكن أودّ أولاً أن أصرّ أكثر على نتائج هذا التصور. فهو يعمل على تكوين فكرة عن الكينونة من دون عدم، ولا مجال فيها للمخارج، ولا تسمح بالهروب. إنّ استحالة هذا العدم يسلب الانتحار وظيفته كتمكن أخير ممكن من الكينونة. ما عدنا أسياداً على شيء؛ ها نحن ندخل لتونا في العبث. لطالما اعتبرنا الانتحار الملاذ الأخير ضد العبث. انتحار بالمعنى الواسع للكلمة، بما في ذلك الصراع اليائس لكن الواعي أيضاً الذي خاضه ماكبث على الرغم من معرفته بلا جدوى الصراع. هذا التمكن – أي: إمكان إيجاد معنى للوجود عبر إمكان الانتحار –

حدثٌ ملازمٌ للمأساة. فصرخة جولييت في الفصل الثالث من روميو وجوليت: "**أحتفظ بقدرة الموت**"، هي أيضاً انتصارٌ على القدر. يمكننا القول إنَّ المأساة عموماً ليست مجرد انتصارٍ للمصير على الحرية: فعبر الموت المُتعهَّد لحظة النصر المزمع للمصير يفلت الفرد من المصير. لهذا السبب، تجاوز هاملت المأساة أو ما هو مأساوي في المأساة. لقد فهم أنَّ الـ "لا أكون" قد تكون مستحيلة، وكفّ عن محاولة التمكن من العبث عبر الانتحار. إنّ فكر الكينونة غير الرحيمة والمنغلقة تشكل العبثية الفجّة للكينونة. الكينونة شرٌ، ليس لأنّها متناهية، بل لأنها من دون حدود. يقول هيدغر إنَّ القلق هو تجربة العدم، أليس هو – على العكس من ذلك وإذا ما كان الموت عدماً – تجربة استحالة الموت؟

قد يبدو وصف الـ"هنالك" بالتيقظ تناقضاً، كما لو أننا نَهبُ حدث الانوجاد الخالص وعياً. لكن يجب التساؤل: هل يعرّف التيقّظُ الوعيَ؟ أليس من الحري تعريف الوعي كإمكان الانفكاك من حالة التيقظ، وتحديد المعنى الحرفي للوعي كتيقظٍ مشروطٍ بإمكان النوم؟ أليست واقعة الأنا هي القدرة على الخروج من حالة التيقظ اللاشخصي. لا شك في أنّ الوعي يشارك في حالة التيقظ؛ لكن إمكان

الانسحاب إلى الوراء التي يحتفظ بها على الدوام تشكل خاصيّته النوعية. الوعي قدرة على النوم. إنّ هذا التسرب داخل الممتلئ هو المفارقة التي تَسِمُ الوعي.

الأقنوم

الوعي قطيعة مع التيقظ الغفل للـ"هنالك"، وبالتالي هو أقنوم، ويصف حالة يبدأ فيها الموجود علاقة مع انوجاده. لا يمكننا طبعاً شرح **لماذا** يحدث هذا؛ فلا فيزيقا في الميتافيزيقا. جلّ ما يمكننا هو شرح دلالة الأقنوم.

إنّ ظهور "شيء موجود" يشكل عكساً في قلب الكينونة الغفل. فهو يحمل الانوجاد كخاصية، ويصبح سيّد هذا الانوجاد كما الموضوع سيّد محمولاته. الانوجاد له، وعبر هذا التمكن للموجود من الانوجاد – تمكنٌ سنرى حدوده فيما بعد –، عبر هذا التمكن الغيور والمفرط يكون الموجود وحيداً. بتعبيرٍ أكثر دقة: يشكل ظهور الموجود تمكّناً وحرية في قلب انوجاد يبقى غفلاً في ذاته وبشكل جلي. لكي يكون هذا الموجود داخل الانوجاد الغفل ممكناً يجب توفر انطلاقة من الذات وعودة إلى الذات – هذا هو بالضبط فعل الهوية. ما إن يبدأ حتى ينغلق الموجود على ذاته عبر تعينه، ليصبح من جديد موناداً وعزلة.

الحاضر حدثُ الأقنوم ينطلق من ذاته، وبتعبير أدق، هو الانطلاق من الذات. في هذا المجرى اللامتناهي للانوجاد، مجرى بلا بداية ولا نهاية، الحاضر تمزقٌ. الحاضر يمزق لكنه يعقد من جديد. الحاضر يبتدئ، هو البداية ذاتها. له ماضٍ؛ لكن على شكل ذكرى. له تاريخ؛ لكنه هو ليس التاريخ.

إنّ طرح الأقنوم كحاضر لا يعنى إدراج الزمان في الكينونة. أن نكون في الحاضر فهذا لا يعنى أننا في حضرة امتدادٍ للزمان مُقتَطعٍ من سلسلة خطية للمدة، أو، في حضرة نقطة من هذه السلسلة. لسنا هنا أمام حاضر مجتزئ من زمان تَشكّلَ في لحظة ما، ولا أمام عنصر من الزمان. الأمر هنا يتعلق **بوظيفة** الحاضر، بالتمزق الذي يُحدثه في اللاتناهي اللاشخصي للانوجاد. كما لو أننا أمام ترسيمة أنطولوجية. فمن ناحية، هو حدث، وليس شيئاً ما، وغير موجود؛ لكنه حدثٌ للانوجاد يصدرُ من خلاله شيء ما انطلاقاً من ذاته. هو حدثٌ حقيقي ينبغي التعبير عنه بفعل verbe؛ ومع ذلك، كما لو أنّه طرأ على هذا الانوجاد انسلاخٌ، شيءٌ ما يبزغ: شيء ما موجود. من الضروري فهم الحاضر على الحد الفاصل بين الانوجاد والموجود حيث ينعطف من وظيفة للانوجاد إلى موجود.

ولأن الحاضر طريقة لإتمام "الانطلاقة من الذات"، هو، وعلى الدوام، تلاشٍ. لو دامَ لتلقى وجوده من شيء سابق عليه، أي، لاستزاد من ماضٍ. لكنه وجودٌ ينبثق من ذاته. والانبثاق من الذات لا يَحدث إلا بعدم تلقي أي شيء من الماضي. على هذا النحو يكون التلاشي الشكل الجوهري للابتداء.

لكن كيف يمكن أن يصدر من هذا التلاشي شيء ما؟ إنّها حالة ديالكتيكية تصف – ولا تستبعد – ظاهرة تفرض ذاتها: أي، الـ "أنا" je.

لطالما تحدّث الفلاسفة عن خاصية ذات طبيعة مزدوجة للـ "أنا": فهي ليست جوهراً – ومع ذلك، هي موجود بامتياز. وتعريفها من خلال الروحانية لا يعني شيئاً، إذا ما عنت الروحانية مجرد خواص. هذا لا يعني شيئاً بالنسبة لنمط وجودها، بالنسبة للمطلق الذي لا يُقصي وجود قدرةِ تجددٍ تامة داخل الأنا. والقول إنّ لهذه القدرة وجودٌ مطلق سيقود إلى جعل هذه القدرة الطارئة جوهرية. أمّا إذا حُصرت في الحد الفاصل بين الانوجاد والموجود، ستتموضع الأنا – كونها وظيفة للأقنوم – خارج تعارضات المتغير والدائم، كما خارج مقولات الكينونة والعدم. يزول التناقض عندما نفهم أن الـ "أنا"

ليست في الأصل موجوداً، وإنما نمطاً وجودياً، وأنها لا توجد بالمعنى الدقيق للكلمة. لا شك في أنّ الـ "أنا" والحاضر يتحولان إلى موجودات يمكننا تأليف الزمان منها، أي، الزمان كموجود. ويمكننا أن نمتلك تجربة كانطية أو برغسونية من هذا الزمان المؤقنم. لكنه سيبقى حينئذ زماناً مؤقنماً، أي، زماناً موجوداً. ما عاد هو الزمان في وظيفته الترسيمية بين الانوجاد والموجود، أي، الزمان كحدث محض للأقنوم. عندما نطرح الحاضر كتمكن للموجود من الانوجاد، وعندما نبحث عن كيفية الانتقال من الانوجاد إلى الموجود نتموضع في مستوى بحثي لا يمكننا وصفه كتجربة. وبما أنّ الفينومينولوجيا ليست سوى منهجٍ للتجربة الجذرية فإننا نجد أنفسنا خارجها. ليس أقنوم الحاضر، على أية حال، إلا لحظة من الأقنوم – فبإمكان الزمان أن يشير إلى علاقة أخرى بين الانوجاد والموجود. فهو الذي سيظهر لنا فيما بعد كحدث علاقتنا مع الآخر، وسيسمح لنا بالتالي من بلوغ الوجود المتعدد الذي يتجاوز الأقنوم الأحادي للحاضر.

حاضرٌ و"أنا": الأقنوم حرية. الموجود سيد انوجاده، ويمارس القوة الخشنة للذات على وجوده، وفي مقدوره الكثير من الأشياء. إنها الحرية الأولى – ليست بعدُ حرية الاختيار، وإنما حرية البدء. الآن،

وانطلاقاً من شيء ما، هناك وجود. الحرية متضمنة داخل كل ذات، ومتضمنة في مجرد واقعة أنّ هنالك ذات وكائن. إنّها حرية نفوذ الموجود على الانوجاد.

العزلة والأقنوم

وصفنا العزلة في بداية دراستنا كوحدة أولية عصيّة على الحل بين الموجود وانوجاده. بالتالي، إنها لا تتعلق بأيّ افتراض يخصّ الآخر. لا تظهر كفقدان لعلاقة مع الآخر معطاة سلفاً. العزلة ترتبط بحدث الأقنوم؛ هي الوحدة الأولية للأقنوم، أي، واقعة أنّ هنالك شيء ما يُصنع منه الوجود. الذات وحيدة لأنها واحدة. حرية البدء – أي، تمكّن الموجود من الانوجاد – مرهونة بالعزلة، أي إنّ الموجود ذاته مرهون بالعزلة. وبالتالي، العزلة ليست يأساً وهجراناً فحسب، وإنما فحولة وفخر وسيادة أيضاً. لم ينجح المبحث التحليلي الوجودي بإبراز هذه السمات، فاقتصرت العزلة فيه على معاني اليأس، ناسيةً كل موضوعات الأدب وعلم النفس الرومانسي والبايروني في العزلة الأبيّة والأرستقراطية والرائعة.

العزلة والمادية

لكن هذا التمكن للموجود من الانوجاد، هذه السيادة للموجود تتضمن عوداً ديالكتيكياًبه يتمكن الموجود الوحيد المطابق لذاته من الانوجاد. لكن الهوية ليست انطلاقة من الذات فحسب بل هي أيضاً عودة إلى الذات. يقوم الحاضر على عودة محتّمة إلى ذاته. هكذا، يدفع الموجود ثمناً لتموضعه، وهذا الثمن هو أنّه لا يمكنه الفكاك من ذاته. الموجود ينشغل بذاته. هذه الطريقة في الانشغال الذاتي هي مادية الذات. فالهوية ليست علاقة مسالمة مع الذات، وإنما ترابط متلاحق، وضرورة الانشغال الذاتي. هكذا يجد الابتداء نفسه مكبلاً: فهو حاضرُ كينونة وليس حاضر حُلم. كما وتجد الحرية ذاتها محدودة عبر مسؤوليتها رأساً. هذه هي المفارقة التي تحملها الحرية بين طياتها: تنحسر حرية الموجود بفعل مسؤوليته عن ذاته.

الحاضر حرية إزاء الماضي والمستقبل، وترابط متلاحق بالنسبة لذاته. لا يكمن الطابع المادي للحاضر في ثقل الماضي عليه أو في توجّسه من مستقبله، بل في الحاضر بما هو حاضر. صحيحٌ أنّ الحاضر يمزّق مجرى الانوجاد اللامتناهي، لكنه يجهل التاريخ وينبثق

من الآن. وعلى الرغم من – أو بسبب – ذلك، فهو ينخرط في ذاته ويتحمل مسؤولية ذاته لِتنقلب إلى مادية.

تترجم هذه الحالة في الدراسات السيكولوجية والأنثروبولوجية بالقول إنّ الأنا عالقة بذاتها، وإنّ حرية الأنا ليست حظوة، وإنما عبء وثقل، وإنّ الأنا تبقى هي ذاتها على نحوٍ لا رحمة فيه. إنني هنا لا أصنع مشكلة من تحصيل حاصل. فعودة الأنا إلى ذاتها ليست تفكّراً هادئاً ولا مجرد محصلة لتفكّر فلسفي. إنّ علاقة الأنا مع ذاتها هي، كما في رواية بلانشو Aminadab، علاقة مع شبيهٍ مكبّل بي، شبيهٍ لزج وثقيل وغبي، تكون الأنا معه لأنه أنا. هذه العلاقة مع الأنا تتجلى في واقعة أنّه على الأنا أن تنشغل بذاتها، وأيُّ مشروع هنا ليس إلا جلبة. أنا غير موجود كروح، أو كابتسامة أو كريح، ولست بلا مسؤولية. كينونتي تتضاعف عبر ملكية: أنا مكبل بذاتي. وهذا هو معنى الوجود المادي. فالمادية لا تعني السقوط الطارئ للروح في قبر أو سجن الجسد، بل هي تصاحب – بالضرورة – انبثاق الذات وذلك في حريته كموجود. وبالتالي، إنّ فهم الجسد انطلاقاً من المادية – التي هي الحدث العيني لعلاقة الأنا بذاتها – يعني إدراجه في حدث أنطولوجي. العلاقات الأنطولوجية ليست روابطَ غير متجسدة.

وعلاقة الأنا بذاتها ليست تفكراً مسالماً للروح في ذاتها. إنّها جلّ مادية الإنسان.

إنّ حرية الأنا وماديتها شيء واحد. تستوجب الحرية الأولى – المتعلقة بحقيقة أنّه، من داخل الانوجاد الغفل، ينبثق الموجود – ما يشبه الجزية: قطعيّة définitif الأنا العالقة بذاتها. هذه القطعيّة التي تُشكل مأساوية العزلة هي المادية. العزلة ليست مأساوية لأنها حرمان من الآخر، وإنما لأنها مسجونة في أسر هويتها، أي، لأنها مادة. يقوم تحطيم الترابط المتلاحق للمادة على تحطيم قطعية الموجود هذه وبلوغِ الكينونة في الزمان. العزلة غياب للزمان. إنّ الزمان المنعطي والمؤقنم، زمان الخبرة، الزمان الذي من خلاله تجرّ الذات معها هويتها – هذا الزمان غير قادر على حلّ ارتباط الأقنوم.

II

المادة بؤس الأقنوم. العزلة والمادة تستويان. العزلة ليست توجّساً متعاظماً يصيب كائناً أُشبعت حاجاته كافة. العزلة ليست التجربة المميزة **للكينونة من أجل الموت،** لكنها ترافق – إن جاز التعبير – الوجود اليومي المسكون بالمادة. وبما أنّ الهموم المادية تصدر عن الأقنوم ذاته، وتعبّر عن حدث حرية الموجود ذاته، تنبعث الحياة اليومية – البعيدة كل البعد عن أن تكون سقوطاً أو خيانةً لمصيرنا الميتافيزيقي – من عزلتنا، وتشكل اكتمالاً لها ومحاولةً يائسة للنهوض من بؤسنا الدفين. إنّ الحياة اليومية انهمامٌ بالخلاص.

الحياة اليومية والخلاص

ألا يمكننا بالتالي إيجاد حلٍّ لتناقض يُشكل لبّ الفلسفة المعاصرة؟ الأمل بمجتمع أفضل من ناحية، واليأس من العزلة من ناحية أخرى؛ وكلا الاثنين يستندان إلى تجارب تعطي لنفسها صفة البداهة، لكنهما يُنتجان تضاداً لا يمكن تجاوزه. لا يوجد بين تجربة العزلة والتجربة الاجتماعية تعارض فحسب، وإنما تناقض. تزعم كلٌّ منهما بلوغ مرتبة التجربة الشاملة واستيعاب الأخرى وإبرازها كتفكك لتجربة أصلية.

حتى في ظل نزعة بنائية متفائلة للسوسيولوجيا وللنزعة الاشتراكية، يستمر إحساس العزلة بالوجود والتهديد ليسمح بتعرية أفراح التواصل والأعمال الجمعية وكل ما يجعل من هذا العالم عالماً يمكن الإقامة فيه – ليسمح بتعريتها كتسلية باسكالية، أو كمجرد نسيان للعزلة. فأن نجد أنفسنا مقيمين في هذا العالم، ننشغل بالأشياء ونتمسك بها ونطمح حتى للسيطرة عليها – ليس أمراً مستهجناً فحسب في تجربة العزلة، بل يمكن أن تشرحه فلسفة للعزلة. قدّ يكون الانهمام بالأشياء والحاجات سقوطاً أو هروباً أمام

الغاية الأخيرة التي تتضمنها الحاجات ذاتها، وقد يكون تناقضاً أو وهماً، وقد يكون مصيرياً بلا ريب، لكنه يحمل سِمَة الدنيء والمستهجن.

لكن العكس صحيحٌ أيضاً. ففي وسط توجسات باسكال وهيدغر ونيتشه، نتصرف كبرجوازيين فظيعين. أو إننا، ببساطة، مجانين. لكن، لا أحد يقدم الجنون كسبيل للخلاص. المهرج أو المجنون في مأساة شكسبير هو ذلك الذي يشعر بعدم تماسك العالم وعبث حالاته ويفصح عنه بوضوح. غير أنّه ليس الشخصية الأساس في المأساة، إذ ليس لديه ما يصعّده. إنّه، في عالم الملوك والأمراء والأبطال، الفتحة التي تمر عبرها نسمات من الجنون إلى هذا العالم، لكنه ليس العاصفة التي تطفئ الأنوار وتقتلع الأثاث. لطالما وصفنا مجمل المهام التي تملؤ يومنا الطويل وتأخذنا من وحدتنا لتلقي بنا في علاقات مع أشباهنا بالسقوط، وبالحياة اليومية والحيوانية والانحطاط والمادية الدنيئة، لكن ليس فيها ما هو عبثي. يمكننا الاعتقاد أنّ الزمان الأصلي وَجدٌ، ونبتاع مع ذلك ساعة لأنفسنا. وعلى الرغم من عُري الوجود يجب علينا أن نلبس بشكل لائق. وعندما نكتب كتاباً عن القلق فإننا نهديه لشخصٍ ما، ونمر بالمراحل كافة

التي تفصل الكتابة عن النشر، ونسلك أحياناً سلوك تاجر قلق. يضبط المحكوم عليه بالموت هندامه لحظة رحلته الأخيرة، ويقبل بسيجارة أخيرة، ويجد متسعاً لكلمة فصيحة.

هذه الاعتراضات الهيّنة تُذكرنا باعتراضات الواقعيين الموجهة ضد المثاليين عندما يلومونهم بالأكل والتنفس في عالم وهمي. لكنها، من زاوية أخرى، اعتراضات ذات دلالة فهي لا تُعارض سلوكاً مع نسق ميتافيزيقي، وإنما تعارض سلوكاً مع أخلاق. كل واحدة من هذه التجارب المتضادة هي أخلاق. تعترض الواحدة على الأخرى، لا لكونها خطأ، بل لكونها لاأصلية.

هناك أكثر من مجرد سذاجة عندما تكذّب الجموعُ النخبَ التي تلومها لانشغالها بالخبز أكثر من انشغالها بالقلق. فمن هنا تأتي النبرة الرفيعة والمؤثرة لكل مذهب إنساني ينطلق من المسألة الاقتصادية. ومن هنا نفهم أيضاً الإمكان الذي تحمله احتجاجات الطبقة العاملة لأن تنبني كمذهب إنساني. وأمّا تفسير كل ما تقدم كسلوك نابع من سقوط في اللاأصلي أو كتسلية، أو حتى كمتطلب يشرعنه جنسنا الحيواني الذي ننتمي إليه – فهذا لا قوام له على الإطلاق.

إنّ العزلة وتوجساتها هي، بالنسبة إلى نزعة اشتراكية بنائية وتفاؤلية، كموقف النعامة في عالمٍ يصبوا إلى التكافل والوضوح؛ ظاهرة طارئة وترفيّة أو ظاهرة لا قيمة لها في مرحلة انتقال اجتماعي، وحلمٌ أحمق لفردٍ مختل التوازن، وترفٌ في قلب المؤسسة الاجتماعية. ولكل نزعة إنسانية اجتماعية الحقَّ – المساوي للحق الذي تستند إليه فلسفة العزلة – في أن تصف قلق الموت وقلق العزلة بالكذب والثرثرة، وحتى بالخدعة أو الفصاحة الخادعة، وبالهروب أمام الماهوي وبالتمييع. نحن أمام نقيضة تتعارض فيها حاجةٌ للخلاص وأخرى لإرضاء الحاجات (كالتعارض بين يعقوب وعيسو). لكن العلاقة الحقيقية بين الخلاص والإرضاء ليست كما تصوّرتها المثالية التقليدية وأبقت عليها الوجودية. فالخلاص لا يفترض إرضاء الحاجات؛ هو ليس مستوىً أعلى يستلزم التأكد من قواعده. فرتابة حياتنا اليومية ليست مجرد عقابٍ لحيوانيتنا نتجاوزه عبر نشاط الروح. كما أنّ همّ الخلاص لا يصدر عن ألم الحاجة لتكون بذلك سببه الظرفي، كما لو كان الفقر أو وضع البروليتاريا فرصة لتبيّن ملكوت السماوات. لا نعتقد أنّ الظلم الذي ترزح تحته الطبقة العاملة تجربة خالصة تهدف لإيقاظ – فيما وراء التحرر الاقتصادي

– حلم التحرر الميتافيزيقي فيها. يجد الصراع الثوري نفسه منحرفاً عن دلالته الحقيقية وعن غايته الواقعية إذ يُستخدم كقاعدة للحياة الروحانية، أو، إذ ينبغي عليه، داخل أزماته، أن يوقظ نداءات باطنية. فالصراع الاقتصادي هو مسبقاً وبشكل تام صراع من أجل الخلاص، لأنه مؤسَّس على ديالكتيك الأقنوم الذي تتشكل داخله الحرية الأولى.

لا أعرف مصدر هذا الحاضر الملائكي في فلسفة ساتر. فبعد إلقاء ثقل الوجود على الماضي، تتموضع الحرية فوق المادة رأساً. إنّنا عندما نضع ثقل المادة في الحاضر وفي حرية انبثاقه، نودّ بذلك أن نعترف للحياة المادية بنصرها على غفل الانوجاد بنصرها على غفل الانوجاد وبالقطعية المأساوية التي ترتبط بها الحرية.

من خلال ربط العزلة بمادية الذات sujet، أي، بترابطها المتلاحق بذاتها، يمكننا فهم وفق أيّ معنى يشكل العالم، ووجودنا فيه، مساراً أساساً للذات بغية التغلب على العبء الذي تمثله لذاتها؛ للتغلب على ماديتها، أي، لتحلّ الرابط بين الذات soi والأنا.

الخلاص عبر العالم: الأغذية

في الوجود اليومي، وفي العالم، تتغلب الذات على بنيتها المادية إلى حدٍّ ما. فتظهر فسحة بين الأنا والذات، ولا تعود الذات الهوية إلى ذاتها رأساً.

اعتدنا منذ هيدغر النظر إلى العالم كمجموعة من الأدوات. الوجود في العالم فعلٌ، لكنه فعلٌ موضوعه وجودنا ذاته. تُحيل الأدوات بعضها إلى بعض، لتحيل في النهاية إلى انهمامنا بالوجود. فعندما نضغط على زرّ الحمام نفتتح المشكلة الأنطولوجية برمتها. ما يبدو أنه غاب عن انتباه هيدغر – إن صحّ أن شيئاً غاب عن انتباهه في هذا الخصوص – هو أنّ العالم، قبل أن يكون نظاماً من الأدوات، هو مجموعة من الأغذية. إنّ حياة الإنسان في العالم لا تتعدى الأشياء التي تملؤه. قدّ لا يكون القول إننا نعيش من أجل الأكل قولاً دقيقاً، لكن القول إننا نأكل من أجل العيش هو أيضاً غير دقيق. فالغائية النهائية للأكل متضمنة في العنصر الغذائي. عندما نشمّ وردة تنحصر غائية هذا الفعل في الرائحة. التنزه يعني استنشاق الهواء النقي، ليس من أجل الصحة وإنما من أجل الهواء النقي. إنّ

الأغذية تشكل خاصية وجودنا في العالم. وجودٌ وَجديٌّ – أي، كينونة خارج ذاتها – لكنه محدودٌ بالأشياء.

يمكننا وصف هذه العلاقة مع الأشياء باللذة. اللذة طريقة وجودية، لكنها أيضاً إحساس، أي، نور ومعرفة – أي، استغراقٌ بالموضوع وبعدٌ عنه معاً. وإلى التلذذ تنتمي جوهرياً معرفةٌ ونور. بالتالي، تكون الذات – التي هي أمام الأغذية المعروضة – على مسافة من الأشياء الضرورية لوجودها؛ في حين أنه، في الهوية الأولية للأقنوم، تكون الذات غارقة في مستنقعها وفي العالم. فيحلّ محلّ العودة إلى الذات "رابطٌ مع كل ما هو ضروري لتكون".

تنفصل الذات عن ذاتها، والنور هو شرط هذا الإمكان. بهذا المعنى، إنّ حياتنا اليومية طريقة للتحرر من المادية المبدئية التي تتشكل الذات وفقها. فهي تحتوي مسبقاً على نسيان ذاتي. أخلاق "**الأغذية الأرضية** nourritures terrestres [عنوان كتاب أندريه جيد]" هذه هي الأخلاق الأولى، وإنكار الذات الأول. ليس الأخير؛ لكن يجب المرور عبره[13].

[13] هذا التصور للذة لخروج من الذات يتعارض مع الأفلاطونية. فأفلاطون ينطلق من فكرة النفع عندما يرفض الملذات المختلطة؛ فهي غير نقيّة لأنها تفترض نقصاً يتمّ غمره من دون

تعالي النور والعقل

لكن نسيان الذات (أي، ضياء اللذة) لا يكسر الارتباط غير الرحيم للأنا بذاتها، لأنه لا يمكن فصل هذا النور عن الحدث الأنطولوجي لمادية الذات، ولأن العقل هو رفع هذا النور إلى مرتبة المطلق. إنّ فسحة المكان التي يعطيها النور يستغرقها هذا النور في اللحظة ذاتها. النور هو ما به يصبح شيء ما مختلفاً عني؛ لكن، كما لو أنه يصدر مني. والموضوع المضاء نلقاه خارجاً، لكن، كما لو أنّه مضاء مني[14]. هو ليس ذا غرائبية جليّة، وتعاليه مستغرق في التحايث.

أي عائدٍ فعلي. لكن، لا ينبغي محاكمة اللذة بمفردات الربح والخسارة، بل يجب رؤيتها في صيرورتها وحدثها، وكذلك بالنسبة للأنا التي تندرج في الكينونة، أي، كملقاة داخل ديالكتيك. إنّ كل ما في جاذبية الأغذية الأرضية وتجربة الشباب يتعارض مع الحساب الأفلاطوني.

[14] الفرصة مواتية هنا للعودة إلى نقطة عالجها ويلينس Waelhens في محاضرته الرائعة. يتعلق الأمر بـ هوسرل. يقدّر ويلينس أنّ السبب الذي دفع هوسرل للانتقال من الحدس الوصفي إلى التحليل الترانسدنتالي يعود إلى التوحيد بين المعقولية والبناء؛ فمجرد الرؤية ليس معقولية. إلا أنني أعتقد أنّ فكرة هوسرل عن الرؤية تتضمن المعقولية مسبقاً. أن نرى، هذا يعني أن نجعل الموضوع يخصّنا كما لو أنّنا نُخرج هذا الموضوع الذي نلقاه من أعماقنا. بهذا المعنى، "البناء الترانسدنتالي" ليس إلا رؤية ذات وضوح تام. إنّها إتمام للرؤية.

في المعرفة واللذة، أجد نفسي مع ذاتي. لهذا السبب، لا تكفي خارجانية النور لتحرير الأنا أسيرة ذاتها.

يظهر كلٌّ من النور والمعرفة في موضعهما الصحيح داخل الأقنوم والديالكتيك الذي يحمله معه: هما وسيلة الذات التي اجتازت غفل الانوجاد، لكنها ظلت عالقة بذاتها من خلال هويته كموجود (أي، الذات وقد أصبحت مادية)، ووسيلة الذات للابتعاد عن ماديتها. غير أنّ المعرفة – وقد انفصلت عن هذا الحدث الأنطولوجي، أي، عن المادية التي تَعِدُ بآفاق تحرر أخرى – لا تتغلب على العزلة. فالعقل والنور يستزيدان من عزلة الكائن بما هو كائن، وينجزان مصيره في أن يكون، في كل شيء، المرجع الوحيد والأوحد.

بإحاطته بالكل من خلال بنيته الشمولية، يجد العقل ذاتَه عبر العزلة . ليست الأنوية (أو التوحّدية) solipsisme شذوذاً ولا مغالطة: إنها بنية العقل. لا تنتج الأنوية عن الطابع "الذاتي" للأحاسيس التي يركبها العقل، وإنما بسبب شمولية المعرفة، أي، عن لامحدودية النور واستحالة أن يكون أي شيء آخر خارجه. لذلك، لا يجد العقل عقلاً آخر يتحدث إليه. كما أنّ قصدية الوعي تسمح بتمييز الأنا عن الأشياء، لكنها لا تُزيل الأنوية، لأن أساسها (أي النور) على الرغم من

أنه يجعلنا سادة العالم الخارجي، يبقى غير قادرٍ على إيجاد نظيرٍ لنا فيه. ولا تغيّر موضوعية المعرفة العقلية شيئاً في الطابع المتوحد للعقل. إنّ انقلاب الموضوعية إلى ذاتية هو تيمة المثالية التي هي فلسفة للعقل، وموضوعية النور هي الذاتية. يمكن التعبير عن كل موضوع بمصطلحات الوعي، مما يعني: أن يُنار mise en lumière.

لا يمكن تعالي المكان أن يتثبت ويصبح واقعياً إلا إذا أُسّس على تعالٍ من دون عودةٍ إلى نقطة البداية. لا يمكن الحياة أن تصبح طريق الخلاص إلا إذا، في خضمّ صراعها مع المادة، صادفت حدثاً يمنع تعاليها اليومي من الوقوع من جديد في نقطة تبقى ذاتها على الدوام. لإدراك هذا التعالي الذي يعزز تعالي النور، والذي يعطي العالم الخارجي خارجانية حقيقية، ينبغي العودة إلى الحالة الملموسة حيث يصدر النور عن اللذة، أي، العودة إلى الوجود المادي.

III

موضوعنا كان الذات الوحيدة؛ الوحيدة بفعل أنها موجودة. تنتج عزلة الذات من علاقتها مع الوجود. الذات سيدة الانوجاد. هذه السيادة هي القدرة على البدء، والانطلاقة من الذات لا تكون لغاية الفعل، ولا لغاية التفكير، وإنما لغاية الكون.

ثمّ بيّنّا كيف يغدو التحرر من الانوجاد الغفل ترابطاً متلاحقاً مع الذات من أجل التعيّن. فعلياً، إنّ علاقة التعيّن هذه هي رزوح الأنا تحت عبء ذاتها، وانهمام الأنا بذاتها، أو ما أسميناه: المادية. هكذا، تصبح الذات مكبّلةً بذاتها بعد أن أغفلت كل علاقة مع مستقبل أو ماضٍ، مكبلة بذاتها من خلال الحرية الآتية إليها من حاضرها. هي ليست وحيدة لأنها لا تلقى نجدةً بل لأنها ملقاة كطعمٍ لذاتها، ولأنها تقع في وحل ذاتها – هذه هي المادية.

إنّ لحظة تعالي الحاجة التي تضع الذات قبالة الأغذية والعالم كأغذية، تمنحها تحرراً إزاء ذاتها. فالعالم يقدم للذات فرصة المشاركة في الانوجاد على شكل لذة، ويسمح لها، بالنتيجة، بالانوجاد على مبعدة من ذاتها. تُستغرق الذات في الموضوع الذي تَستغرقه،

لكنها تحافظ، مع ذلك، على مسافة من هذا الموضوع. كل لذة هي أيضاً إحساس، أي، معرفة ونور. لكن هذا لا يعني زوالاً للذات، وإنما هو نسيان لها وإنكار أولي.

العمل

لا يؤدي هذا التعالي اللحظي عبر الفسحة إلى الخروج من العزلة. فالنور الذي يسمح بلقاء شيء مختلفٍ عن الذات يقوم بذلك كما لو أن هذا الشيء يخرج من الأنا. النور والوضوح هما المعقولية intelligibilité؛ يُرجعان كل تجربة إلى عنصر تذكري. العقل وحيدٌ، وبهذا المعنى، لا تلقى المعرفة في العالم أي شيء يكون مختلفاً فعليّاً. هذه هي الحقيقة الأساس للفلسفة المثالية. ومن هنا يظهر اختلاف جذري بين الخارجانية المكانية وخارجانية اللحظات.

إنّ الفسحة التي تُبعدنا عن ذاتنا، في واقع الحاجة، هي دائماً مساحة للفوز. يجب اجتيازها كما يجب تناول الشيء، هذا يعني على كل فرد أن يعمل بيديه هو. بهذا المعنى، "من لا يعمل لا يأكل" هي قضية تحليلية. هكذا، تتّبع الأدوات وصناعة الأدوات المثال الوهمي لإلغاء المسافات. إنّ ما يصدمنا داخل الأفق الذي تفتحه الأداة انطلاقاً من الأداة الحديثة – الآلة – هو وظيفتها التي تقوم على إلغاء العمل، وذلك أكثر من وظيفتها كأداة كما نظر إليها هيدغر.

تجد الذات في العمل – أي، في الجهد والعناء والألم – ثقل الوجود من جديد. هذا العبء مُتضمنٌ في حريتها كموجود. العناء والألم والجهد ظواهر تُختزل إليها عزلة الموجود في آخر المطاف.

المعاناة والموت

من جديد، نجد في العناء والألم والمعاناة القطعيةَ في حالتها الخالصة. هذه القطعية هي شكل مأساة العزلة، ولا يمكن وَجْدُ اللذة التغلب عليها. تجدر الإشارة هنا إلى نقطتين: سنتابع المبحث التحليلي للعزلة من خلال ألم الحاجة والعمل – وليس من خلال قلق العدم. وسنركّز اهتمامنا على ما نسميه عادةً – استخفافاً – الألم الجسدي، لأنّ فيه يتوضح، ومن دون لبس، الانخراط في الوجود. ففي حين أنّ باستطاعتنا، في الألم المعنوي، الاحتفاظ بقدر من الكرامة من خلال الندامة، والتحرر بالتالي من هذا الألم، فإن الألم الجسدي في درجاته كافة هو استحالة الانفكاك من لحظة الوجود. إنّه لا رحمة الكينونة عينها. فمضمون الألم يختلط مع استحالة الانفكاك من الألم. لا نعرّف هنا الألم بالألم، لكننا نلحّ على العلاقة التضمنية المميزة التي تشكل ماهيته. يوجد في الألم غيابٌ لكل ملاذ. إنّه واقعة الانعراض أمام الكينونة. هو مركّب من استحالة الهرب والتراجع. تكمن كامل حواسيّته في استحالة التراجع هذه. هو نتيجة الانحصار في الحياة والكينونة. وبهذا المعنى، الألم هو استحالة العدم.

غير أنّه يوجد في الألم، بالتزامن مع الإحالة إلى عدم مستحيل، قربُ الموت. ليس الإحساس معرفة أنّ الألم يمكن أن يفضي إلى الموت فحسب، بل الألم في ذاته كما لو أنه ينطوي على درجة قصوى، كما لو أنّ شيئاً ما أشدّ إيلاماً، يختلف عن الألم، سيحدث. كما لو أنّه، على الرغم من غياب أيّ مجالٍ للتراجع – هذا الذي يشكل ماهية الألم – لا تزال توجد فسحةٌ لحدثٍ ما. كما لو أننا يجب أن نتوجس من شيء آخر إضافة للألم. كما لو أننا على موعدٍ مع حدثٍ فيما وراء الحدث المنكشف حتى الذروة في الألم. إنّ بنية الألم، القائمة على الارتباط بالألم ذاته، تستمر بالاستطالة حتى الوصول إلى مجهولٍ يستحيل التعبير عنه بمصطلحات النور، أي إنه عصيٌ على الحميمية بين الأنا والذات التي تعود إليها تجاربنا كلها. إنّ مجهول الموت، الذي لا يَنْعطي كعدم لأول وهلة وإنما يرتبط بتجربة استحالة العدم، لا يعني أنّ الموت منطقة لم يرجع منها أحد، وبالتالي، تبقى، فعلياً، مجهولة. يعني مجهول الموت أنّ العلاقة ذاتها مع الموت لا يمكن أن تتشكل في النور، وأنّ الذات، معه، في علاقة مع ما لا يأتيها من ذاتها. يمكننا القول إنها في علاقة مع لُغز.

طريقة الموت هذه للإعلان عن نفسه في الألم، وخارج كل نور، هي تجربةُ سلبيةِ الذاتِ التي ظلت، حتى الآن، فاعلة، والتي ظلت فاعلة حتى عندما كانت غارقة بطبيعتها الذاتية واحتفظت، مع ذلك، بإمكان النهوض بواقعها. أقول: تجربة السلبية – إنها طريقة في الكلام، لأنّ التجربة تدل دائماً على معرفة، أي على نور ومبادرة. وتدلّ التجربة أيضاً على عودة الموضوع إلى الذات. إلا أنّ الموت كلغز يتباين عن التجربة المفهومة بهذا المعنى. ففي المعرفة كلُّ سلبية هي فاعلية عبر وسيط النور. الموضوع الذي أصادفه مفهومٌ ومبنيّ من خلالي. غير أنّ الموت يعلن عن حدث لا تكون الذات سيدة عليه، حدثٍ تكفّ الذات عن كونها ذاتاً بالنسبة إليه.

لنلاحظ ما لهذا التحليل للموت من خصوصية بالنسبة لتحليلات هيدغر المشهورة لـ **الكينونة من أجل الموت**. تكتسي الكينونة من أجل الموت في الوجود الأصلي عند هيدغر وضوحاً فائقاً، وبالتالي، فحولة فائقة. فاضطلاع الدازاين بهذا الإمكان الأخير للوجود هو الذي يجعل الإمكانات الأخرى كافة ممكنة[15]، وبالتالي، يجعل الامساك بها

[15] ليس الموت لدى هيدغر، كما يقول وول، "استحالة الإمكان"، وإنما "إمكان المستحيل". لهذا التمييز، الذي يبدو مثل جدل بيزنطي، أهمية أساس.

ممكناً أيضاً، أي، يجعل الفاعلية والحرية ممكنتين. لكن الذات تبلغ، في المعاناة، أقصى حدود الممكن فتجد نفسها مربّطة ومثقلة و، نوعاً ما، سلبية. بهذا المعنى، يضع الموت حدّاً للمثالية.

أَعجبُ كيف غابت هذه السمة الأساس لعلاقتنا مع الموت عن انتباه الفلاسفة. فلا ينبغي أن ينطلق التحليل من عدم الموت الذي لا نعلم عنه شيئاً بالتحديد، وإنما من حالةٍ يظهر فيها شيءٌ ما لا يمكن معرفته على الاطلاق، شيءٌ غير قابل للمعرفة أبداً، أي، غريب عن كل نورٍ، يجعل الاضطلاع بالممكن مستحيلاً. ومع ذلك، الموت حالةٌ نؤخذ بها كليّاً.

الموت والآتي

الموت ليس حاضراً على الإطلاق – هذا من البديهيّات. يجهل المأثور القديم الموجه لتبديد الخوف من الموت (إذا كنت موجوداً، فهو غير موجود؛ وإذا كان، هو، موجوداً، فأنت غير موجود) مفارقةَ الموت. فهو يمحي علاقتنا مع الموت من حيث هي علاقة فذّة مع الآتي، لكنه يشدد، مع ذلك، على خصيصة الموت كآتٍ على الدوام. وكونه يجعل من الحاضر خاوياً لا يعود إلى هروبنا أمام الموت أو إلى لهوٍ في وقت الموت لا يُغتفر، وإنما إلى أنّه لا يمكن الإمساك بالموت، وإلى أنه يَسِمُ نهاية فحولة وشجاعة الذات. إنّ الآن حدثٌ، حدثٌ ينتج عن كوني – أنا – سيد الممكن، وسيداً يُمسك بالممكن. لكن الموت ليس الآن البتّة. عندما يكون الموت هُنا، أكفّ أنا عن كوني هُنا، لا لأنني أصبح عدماً بل لأنني لم أعد قادراً على الإمساك به. تمكّني ورجولتي وبطولتي كذات ما عادت كذلك أمام الموت. يوجد في المعاناة التي رأينا في ثناياها هذا التجاور مع الموت – وذلك على مستوى الظاهرة – هذا العود لفاعلية الذات إلى سلبية. وذلك لا يكون في لحظة المعاناة حيث ما زلت ذاتاً للمعاناة عالقاً بالكينونة وممسكاً بها، بل في البكاء

والنحيب اللذين تنقلب إليهما المعاناة. في اللحظة التي تكون فيها المعاناة خالصة، عندما نصبح معها وجهاً لوجه، تتحول أقصى درجات المسؤولية لهذا الاضطلاع إلى أقصى درجات اللامسؤولية: إلى طفولة. هذا هو النحيب الذي يعلن عن الموت. الموت هو العودة إلى حالة اللامسؤولية هذه، وهو هذه الهزّة الطفولية للنحيب.

اسمحوا لي بالعودة مرة أخرى إلى شكسبير، فقد أسرفت بهذا في محاضراتي. لكن يبدو لي أحياناً أنّ الفلسفة كلها ليست إلا تأملاً لـ شكسبير. ألا يضطلع بطل المأساة بالموت؟ سأحلل بإيجاز نهاية **ماكبث**. يعلم ماكبث أنّ غابة بيرنام تتجه نحو قصر دنسينان، وهذه هي إشارة الهزيمة: الموت يقترب. عندما تتحقق هذه الإشارة، يقول ماكبث: "**يا ريح هبّي، ويا دمار أقبل!**". لكنه يقول بعدها مباشرة: "**اقرعوا جرس الإنذار... لَنموتن، في الأقل، والعدّة على ظهورنا**". يوجد قبل الموت معركة. ولم تحدث الإشارة الثانية للهزيمة بعد. ألم تتنبأ الساحرات أنّ رجلاً وُلِد من امرأة لا يمكنه الفوز ضد ماكبث؟ لكن، ها هو ذا مكدف الذي لم يولد من امرأة، وحان أوان الموت. "**ملعون ذلك اللسان الذي يخبرني بهذا**"، هكذا قال ماكبث لـ

مكدف الذي أخبره قدرته عليه، "**لأنه زعزع العنصر الأسمى فيّ كإنسان... لن أقاتلك**".

هذه هي السلبية، تظهر عندما لا يبقى أمل. هذا ما أسميته نهاية الرجولة. لكن الأمل يولد من جديد وعلى الفور، يقول ماكبث بكلمات أخيرة: "**رغم أنّ غابة بيرنام قد جاءت إلى دنسينان، وأنت غريمي الذي لم تلده امرأة، فإني سأحاول المحاولة الأخيرة**".

دائماً قبل الموت يمسك البطل بفرصة أخيرة – لا بالموت. البطلُ هو من يدرك دائماً هذه الفرصة الأخيرة. إنه الإنسان الذي يصارع لإيجاد الفرص. وبالتالي، الموت ليس مُضطلَع به أبداً؛ الموت يأتي. الانتحار مفهومٌ متناقض. الوشاكة الدائمة للموت تشكل جزءاً من ماهيته. هناك أملٌ في الحاضر حيث تتثبت سيادة الذات. لا يُضاف هذا الأمل إلى الموت عبر نوع من قفزة مميتة أو عبثية، فهو موجود في هذا الهامش المُعطى للذات لحظة الموت. مسرحية **هاملت** شهادة طويلة على استحالة الاضطلاع بالموت. العدم مستحيل – وبما هو كذلك، يترك للإنسان إمكان الاضطلاع بالموت واقتلاع التمكن الأخير من الخنوع للوجود. ومقولة "**أكون أو لا أكون**" ما هي إلا تنبّهٌ لاستحالة الانعدام.

الحدث والآخر

ماذا يمكننا أن نستخلص من هذا التحليل للموت؟ يصبح الموت نهاية لرجولة الذات. جَعلَ الأقنوم هذه الرجولة ممكنة في داخل الكينونة الغفل، لتتجلى في ظاهرة الحاضر، وفي النور. هذا لا يعني أنه يستحيل على الفرد الاضطلاع بمشاريع أمام الموت، وأنّ قدراته أصبحت، بطريقة ما، متناهية. لا يعلن الموت عن واقع لا يمكننا فعل شيء إزاءه، أو، تكون مقدرتنا أمامه غير كافية. لا يعلن الموت عن واقع يتجاوز قوانا المنبثقة مسبقاً في عالم النور. المهم في هذه المقاربة للموت هو أنّه، في لحظة معينة، **لم يعد يمكننا الإمكان**. وهنا تماماً تفقد الذات تمكّنها كذات.

تشير نهاية التمكن هذه إلى أننا اضطلعنا بالوجود بطريقة يمكن وفقها أن يأتينا **حدث** لا نضطلع به، ولا حتى بالطريقة التي نضطلع وفقها بالعالم التجريبي عبر الرؤية. حدثٌ يلمّ بنا من دون أن يكون لدينا أيّ "مسبق" بتاتاً، ومن دون أن يكون بمقدورنا أيّ شروع. الموت هو استحالة الشروع . إنّ مقاربة الموت على هذا النحو تشير إلى أننا في علاقة مع شيء آخر كليّاً، أي، مع شيء يحمل الآخرية لا

كتحديد مؤقت يمكننا تمثّله عبر اللذة، وإنما كشيء ما وجودُه متشكل من الآخرية. بالتالي، لا تتثبت عزلتي عبر الموت، بل إنّ الموت يشكل كَسراً لها.

إذن، الوجود تعددي. المتعدد ليس كثرة موجودات، فهو يظهر في الانوجاد ذاته. تتسلل التعددية إلى انوجاد الموجود المتبدي عبر المعاناة. في الموت يُستلب انوجاد الموجود. لاشك أنّ الآخر لا يملك هذا الانوجاد كما الذات. يبقى نفوذه على انوجادي غامضاً؛ هو ليس مجهولاً، وإنما لا يمكن معرفته وعصيٌّ على كل نور. هذا يُشير تماماً إلى أنّ الآخر ليس، بأيّ حال من الأحوال، أناً أخرى تشاركني وجوداً ما مشتركاً. العلاقة مع الآخر ليست علاقة مشاركة بريئة ومتناغمة، وليست ودّاً نضع أنفسنا من خلاله مكانه لنعترف به صنواً لنا. العلاقة مع الآخر هي علاقة مع لُغز؛ علاقة خارجية. إنها خارجانيته، أو بالأحرى آخريته – لأن الخارجانية خاصية من خواص المكان وتعود بالذات إلى ذاتها عبر النور – تلك التي تشكل كينونته.

وحده الموجود الذي وصل إلى حدّ الانكماش عبر المعاناة في عزلته وإلى العلاقة مع الموت يقف على أرضٍ تكون فيها العلاقة مع الآخر ممكنة. إنها علاقة مع الآخر تختلف كليّاً عن الإمساك بإمكان. ينبغي

وصفها بمصطلحات تختلف كليّاً عن تلك التي تصوغ علاقات النور. أعتقد أنّ العلاقة الإيروتيكية تزودنا بنموذج أولي. الإيروس، القوي كما الموت، سيزودنا بالأساس لتحليل هذه العلاقة مع اللغز – شرط تقديمها بمصطلحات مختلفة كليّاً عن مصطلحات الأفلاطونية التي تصف أيضاً عالماً للنور.

يمكننا أن نستخلص من هذه العلاقة مع الموت، حيث تفقد الذات علاقتها مع الإمكانات، خاصيةً أخرى للوجود مع الآخر، إنه الآتي. إنّ خارجانية الآتي تختلف كليّاً عن الخارجانية المكانية، لأنّ الآتي مفاجئٌ تماماً. إنّ استباق المستقبل واستشرافه – اللذان اعتبرتهما الفلسفة، منذ برغسون حتى سارتر، ما هو جوهري في الزمان – ليسا سوى حاضرِ الآتي، أي إنهما ليسا الآتي الأصلي. الآتي هو ما لا يمكن إدراكه، هو ما يحدث لنا ويتملّكنا. الآتي هو الآخر، والعلاقة مع الآتي هي العلاقة ذاتها مع الآخر. لذلك، الحديث عن الزمان من خلال ذات وحيدة، والحديث عن مدة شخصية وحسب، أمرٌ مستحيلٌ.

الآخر والآخر الإنساني

بيّنّا إمكان الحدث في الموت، وأقمنا تناقضاً بين إمكان الحدث هذا – حيث تتوقف الذات عن كونها سيدة الحدث – وبين إمكان الموضوع الذي تسوده الذات على الدوام وتكون معه وحيدة. وصفنا هذا الحدث كلغز؛ تماماً لأنه لا يمكن استباقه، أي، إدراكه، ولأنه لا يمكنه الدخول في حاضرٍ. لكن، هذا الموت المعلن عنه كآخر، وكاستلاب لوجودي، أما زال موتي أنا؟ إنْ شكّل مخرجاً لعزلتي ألا يسحق ببساطة هذه العزلة، ويسحق الذاتية أيضاً؟ يوجد في الموت، بين الحدث والذات التي يطرأ عليها، هوّة سحيقة. فكيف يمكن الحدث الذي لا يمكن إدراكَه الطروء على الأنا؟ أيّ علاقة يمكن أن تقوم بين الآخر والكائن أو الموجود؟ كيف يمكن الموجود أن يوجد كفانٍ، ويحافظ مع ذلك على ظفره بالـ "هنالك" الغفل، وأن يُبقيَ على تمكنه كذات، وسعيه إلى الذاتية؟ هل يمكن الكائن الدخول في علاقة مع الآخر من دون أن يسحق آخريته؟

هذا السؤال يجب طرحه أولاً، لأنه يطرح مشكلة الحفاظ على الأنا في أثناء التعالي. إذا كان الخروج من العزلة شيئاً آخر غير

استغراق الأنا في الحدّ الذي تستشرف ذاتها فيه؛ وإذا لم يكن، من ناحية أخرى، بمقدور الذات الاضطلاع بالموت كمثل اضطلاعها بالموضوع، فعلى أيّ صورة يمكن أن يقوم هذا التصالح بين الأنا والموت؟ وكيف يمكن الأنا، على الرغم من ذلك، الاضطلاع بالموت من دون أن تضطلع به كإمكان؟ كيف يمكننا – ونحن أمام الموت لا يمكننا الإمكان – البقاء ذاتنا أمام الحدث الذي يعلن الموت عنه؟

المشكلة نفسها مُتضمَنة داخل وصف دقيق لظاهرة الموت. فلا يقوم ما هو انفعالي في الألم على استحالة الهرب من الوجود فحسب، وإنما أيضاً من ذعر الخروج من علاقة النور هذه الذي يُعلن الموت تجاوزها. فنحن نفضّل، كما هاملت، هذا الوجود المعروف على الوجود المجهول لتصبح المغامرة التي يدخل فيها الموجود عبر الأقنوم ملاذه الوحيد أمام ما لا يُحتمل في هذه المغامرة. يوجد في الموت إغراء العدم لـ لوكريس Lucréce، ورغبة الأبدية لـ باسكال. وهما ليسا موقفين متمايزين: نريد الموت والكينونة معاً.

لا تقوم المشكلة على اقتلاع الأبدية من الموت، بل على السماح باستقباله، وبحفاظ الأنا على الحرية المكتسبة عبر الأقنوم في خضمّ وجودٍ يطرأ عليه الحدث. يمكننا تسمية هذه الحالة بمحاولة التغلب

على الموت، حيث تجابه الذات الحدثَ من دون أن تلقاه كما تلقى شيئاً أو موضوعاً.

الحالة، إذ ذلك، ديالكتيكية. وسنعرض الآن لحالة ملموسة يكتمل فيها هذا الديالكتيك. لا يمكننا أن نبرر هذا المنهج الذي لجأنا إليه غير مرة، لكن سنكتفي بالقول إنّه في العمق فينومينولوجي.

هذه الحالة التي يطرأ فيها الحدث على الذات من دون أن تضطلع به، ومن دون أن يمكنها شيء إزاءه، لاسيما الإمكان، لكنها تقف أمامه بطريقة ما – هذه الحالة هي العلاقة مع الآخر الإنساني، الـ وجهاً-لِـ-وجه مع الآخر: لقاء وجهٍ يُعطي ويواري الآخر في الآن نفسه. الآخر "المضطَلع به" هو الآخر الإنساني.

وسأقول ما هي دلالة هذا اللقاء في المحاضرة الأخيرة.

الزمان والآخر الإنساني

أتمنى أن أكون قد عرضت ما في هذه العلاقة من مختلف عمّا يُقترح علينا من الوجودية كما من الماركسية. أودّ اليوم الإشارة إلى موقع الزمان بالنسبة لهذه الحالة التي تقف فيها الأنا وجهاً-لِ-وجه مع الآخر الإنساني.

إنّ الزمان المعطى عبر الموت – أي، آتي الحدث – ليس الزمان بعدُ. لأنّ هذا الآتي ليس لأحد، ولا يمكن للإنسان الاضطلاع به. لكي يصبح هذا الآتي عنصراً من الزمان عليه أن يدخل في علاقة مع الحاضر. ماذا يمكن أن تكون طبيعة هذه العلاقة بين لحظتين يفصل بينهما كل هذا البون والعمق السحيق الذي يفصل بين الحاضر والموت، هذا الهامش الثانوي واللامتناهي معاً، حيث يوجد مكان لا بأس به للأمل؟ من المؤكد أنها ليست علاقة تجاورٍ؛ لأنها ستحوّل حينئذ الزمان إلى مكان. كما أنها ليست وثبة للدينامية والمُدّة؛ لأننا استبعدنا من خلال لغز الموت هذه القدرة للحاضر على الذهاب إلى ما وراء ذاته ليطأ الآتي.

يبدو أنّ العلاقة مع الآتي، أو حضور الآتي في الحاضر، تُنجَز من خلال علاقة الـ وجهاً-لـ-وجه مع الآخر الإنساني. هذا الموطئ للحاضر على الآتي ليس أثرَ ذاتٍ وحيدة، وإنما أثر العلاقة الـ مابين ذاتية. إنّ شرط إمكان الزمان هو في العلاقة بين البشر، أو في التاريخ.

IV

كنت قد انطلقت في المحاضرة الأخيرة من المعاناة كحدث تكتمل فيه عزلة الموجود، أي، كامل حدّة علاقته مع ذاته وكامل قطعية هويته. أيضاً، انطلقت من المعاناة كحدثٍ يجد الموجود نفسه في علاقة مع ما لا يمكنه الاضطلاع به، ويكون إزاءه مجرد سلبية مغايرة تماماً لا يمكنه إزاءها الإمكان. إنّ مستقبل الموت هذا يحدد بالنسبة لنا الآتي؛ الآتي على اعتبار أنه ليس حاضراً. إنه يحدد ما يتباين في الآتي عن كل استباق أو استشراف أو وثبة. إنّ الانطلاق من فكرة كهذه عن الآتي لفهم الزمان يعني عدم فهمه أبداً كـ "صورة متحركة لأبدية ثابتة".

عندما ننزع عن الحاضر كل استباق يفقد الآتي كل طبيعة مشتركة مع الحاضر. فهو ليس مدفوناً في قلب أبدية موجودة مسبقاً لنتناولها نحن فيما بعد. الآتي آخرٌ وجديدٌ بشكل كلي. وبهذه الطريقة نستطيع فهم الحقيقة الواقعية للزمان، أي، الاستحالة المطلقة لأن نجد في الحاضر معادِلاً للآتي. لا قدرة للحاضر على الآتي.

لا شك في أنّ تصور برغسون للحرية عبر المدّة يتجه نحو الهدف نفسه. لكنه يحتفظ للحاضر بقدرة على الآتي؛ فالمدة خلق. لا يكفي لنقد هذه الفلسفة – من دون موت – أن نُدرجها في تيار الفلسفة المعاصرة التي جعلت من الخلق الصفة الأساس للمخلوق، بل يجب البرهنة على أنّ الخلق ذاته يفترض انفتاحاً على لغز. هذا الانفتاح لا تستطيع هوية الذات منحه. لتعزيز هذا الطرح، ركزّنا على الوجود الغفل اللارحيم كعالمٍ ممتلئٍ، وعلى الأقنوم الذي يبلغ مستوى يسود فيه الموجود على الانوجاد. لكن، وفي الوقت ذاته، هذا الأقنوم ينحبس في قطعية الهوية التي لا يشكل التعالي المكاني إخفاقاً لها. فالأمر لا يتعلق إذن بمعارضة فعل الاستباق الذي عودتنا عليه توصيفات برغسون عن المدة، بل بإظهار شروطها الأنطولوجية. هذه الشروط هي واقعةُ ذاتٍ في علاقة مع اللغز – وليست أثراً لها. واللغز في هذا السياق هو البعد الذي ينفتح لذات منحبسة داخل ذاتها. لهذا السبب تماماً يكون أثر الزمان عميقاً. فهو لا يقتصر على التجديد عبر الخلق، لأن الخلق يبقى مرتبطاً بالحاضر؛ ولا يعطي للخالق سوى كآبة بيغماليون Pygmalion. لا ينحصر أثر الزمان بتجديد حالاتنا الروحية ومزايانا. الزمان، جوهرياً، ولادة جديدة.

الإمكان والعلاقة مع الآخر الإنساني

لا يترك آتي الموت وغرائبيته للذات أيّ مبادرة. يوجد هوة سحيقة بين الحاضر والموت، وبين الأنا وآخرية اللغز. إنّ ما أثار انتباهنا ليس حقيقة أنّ الموت يُنهي الوجود، وأنه نهاية وعدم، لكن، حقيقة أنّ الأنا بمواجهته تكون من دون مبادرة على الإطلاق. إنّ التغلب على الموت ليس مسألة الحياة الأبدية. التغلب على الموت يتمّ بإقامة علاقة شخصية مع آخرية الحدث.

أيّ علاقة شخصية تختلف عن قدرة الذات على العالم وتحافظ، مع ذلك، على خاصيّة الشخصية؟ كيف نستطيع أن نقدم تحديداً للذات يستند إلى سلبيتها نوعاً ما؟ أيوجد في الإنسان تمكنٌ آخر غير رجولة الإمساك بالممكن، وغير **إمكان الإمكان** هذا؟ إذا وجدناها (هذه العلاقة) فعليها يتكئ الزمان.

قلت فيما سبق إنّ هذه العلاقة هي العلاقة مع الآخر الإنساني. لكن الحلّ لا ينتج عن تكرار كلمات المشكلة. سنقوم بتحديدٍ أدق لهذه العلاقة. إحدى الاعتراضات تقول إنّ للآخر في هذا العلاقة ماضٍ أيضاً، فألقاه كما ألقى الآتي – وبالتالي، لا يحمل الآخر الإنساني

أفضلية الآتي. يسمح لي هذا الاعتراض بالبدء بالجزء الأساس لمحاضرتي اليوم. فأنا لا أعرّف الآخر بالآتي، وإنما الآتي بالآخر، لأنّ آتي الموت يقوم على آخريته الكلية. إجابتي عن هذا الاعتراض هي أنّ العلاقة مع الآخر، إذا ما نظرنا إليها من مستوى حضارتنا، هي تعقيد لعلاقتنا الأصلية. هذا التعقيد ليس ظرفيّاً، وإنما مؤسَّس على الديالكتيك الداخلي لعلاقتنا مع الآخر الإنساني. سأكتفي هنا بالقول إنّ هذا الديالكتيك يظهر عندما ندفع بتضمينات الأقنوم – التي عالجناها بشكل منظّم – إلى أقصاها. وبشكل خاص، عندما نُظهر، إلى جانب التعالي نحو العالم، تعالي التعبير الذي يؤسس للتوازي بين الحضارة و تقابلية كل علاقة. يفترض تعالي التعبير هذا آتيَ الآخرية التي سأحصر بحثي فيها الآن.

إذا خرجت العلاقة مع الآخر عن كونها علاقة مع لغز، فهذا لأننا تناولنا الآخر في الحياة اليومية حيث تحتجب عزلته وآخريته عبر اللباقة. هنا، تكون العلاقات كافة متساوية، ولا مكان استثنائياً للذات. فيتمّ التعرّف إلى الآخر من خلال الودّ، أي، كأناً أخرى alter ego. يدفع بلانشو هذه الحالة، في روايته Aminadab، إلى حدّ العبث. فلا عمل مشترك ينتظم خلفه الأشخاص في المنزل الغريب

حيث يجري الحدث. يكتفي الأشخاص بالسير. هم يقيمون فحسب، أي، يتواجدون، لتصير العلاقة الاجتماعية علاقة تقابلٍ تام. تكون الكائنات غير قابلة للاستبدال بعضها ببعض، وإنما متقابلة réciproques. أو بالأحرى، قابلة للاستبدال لأنها متقابلة. فتصبح العلاقة مع الآخر، نتيجة لذلك، مستحيلة.

لكن، في قلب العلاقة مع الآخر التي تشكل طابع حياتنا الاجتماعية، تظهر الآخرية كعلاقة غير متقابلة، أي، تتباين عن التزامن. فالآخر الإنساني بما هو آخر إنساني ليس أناً أخرى فحسب: هو ما لا يمكن أن أكونه أنا. وهو كذلك ليس بسبب خاصيته أو هيئته أو سيكولوجيته، وإنما بسبب آخريته بالذات. هو الضعيف – على سبيل المثال – والفقير، و"الأرملة واليتيم"، في حين أنني الغني والمقتدر. يمكننا القول إنّ الفضاء الـ ما بين ذاتي ليس متناظراً، وخارجانية الآخر لا تعود إلى المكان الذي يَفصلُ ما يبقى هُووياً عبر المفهوم فحسب، ولا إلى اختلاف – أياً كان – وفق المفهوم يمكن أن يتبدى عبر الخارجانية المكانية. إنّ علاقة الآخرية ليست مكانية ولا مفاهيمية. لقد جَهِلَ دوركهايم الخاصية النوعية للآخر عندما تساءل بماذا قد يكون الآخر – وليس أنا – غرضَ الفعل الصالح.

ألا يعود الفرق الجوهري بين الإحسان والعدالة إلى أفضلية الإحسان المرتبط بالآخر، في حين أنه، من وجهة نظر العدالة، لا إمكان لأيّ تفضيل؟

الإيروس

ما يجب البحث عنه في الحياة المتحضّرة هي آثار هذه العلاقة مع الآخر في شكلها الأصلي. هل يوجد حالة تظهر فيها الآخرية في خالصيتها؟ هل يوجد حالة لا تكون آخرية الآخر فيها مجرد عكس لهويته، ولا تخضع إلى القانون الأفلاطوني للمشاركة حيث يحتوي كلّ حدِّ على الذات و، بالتالي، على الآخر؟ أليس هناك حالة يحمل فيها الموجود الآخرية بوصفها حدّاً إيجابياً، أي، كماهية؟ ماذا يمكن أن تكون الآخرية التي لا تدخل في تعارضِ نوعين من الجنس نفسه؟ أعتقد أنّ الضد التضادي على الإطلاق، الذي لا يمكن لتضاديته أن تتأثر بشيء عبر العلاقة التي يمكن أن تقوم بينه وبين مقابله بل تسمح للحدِّ بالبقاء آخراً على الإطلاق – هذا الضد هو **الأنثوي**.

إن الجنس sexe ليس فصلاً نوعياً ما. فهو غير مشمول عبر التقسيم المنطقي إلى أجناس وأنواع. ليس المطلوب من هذا التقسيم أن يقابل محتوىً تجريبياً طبعاً. لكن ليس بهذا المعنى هو لا يسمح بأخذ فصل الأجناس بالحسبان. إنّ فصل الأجناس بنية صورية،

لكنها تقتطع الواقع بمعنى مختلف وتشكل شرطاً لإمكان هذا الواقع كمتعدد؛ وذلك بالتضاد مع وحدة الكينونة التي طالب بها بارمنيدس.

كما أنّ فصل الأجناس ليس تناقضاً أيضاً. فالتناقض بين الكينونة والعدم يقود من الواحد إلى الآخر، ولا يترك مجالاً للبعد. فينقلب العدم إلى كينونة؛ هذه كانت فكرة الـ "هنالك". إنّ سلب الكينونة يجري على مسطح الانوجاد الغفل للكينونة على العموم.

كما أنّ فصل الأجناس ليس ثنائية حدين متتامّين، لأنّ الحدين المتتامين يفترضان كلاً موجوداً مسبقاً. والقول إنّ الثنائية الجنسية تفترض كلاً، هذا يقودنا إلى طرحِ الحب كاندماج، بيد أن انفعال الحب يقوم في ثنائية لا يمكن دمجها. إنها علاقة مع ما يتوارى إلى الأبد. العلاقة لا تقوم – بما هي كذلك – على إزالة أثر الآخرية وإنما تحفظها. والرغبة الحسيّة لا تنشأ إلا بين اثنين. إنّ الآخر بما هو آخر ليس موضوعاً يصبح ملكنا أو يصبح نحن، بل ينسحب داخل لغزه. لا يُحال لغز الأنثوي – الأنثوي الآخر ماهويّاً – أيضاً إلى فكرةٍ رومنسية معينة عن المرأة الغامضة أو المجهولة. إن حدثَ وعُدتُ، لكي أعزز طرحي عن المكانة الاستثنائية للأنثوي داخل نظام الكينونة، إلى الموضوعات الكبرى لـ غوته ودانتي، وإلى بياتريس Béatrice وإلى

ايفغ فيبليشس Ewig Weibliches، وإلى تقديس **المرأة** في الفروسية والمجتمع الحديث (الذي لا يمكن شرحه بالطبع عبر إعطاء دفعٍ قوي للجنس الضعيف فحسب)؛ إن حدث – لأكون أكثر دقة – وجالت بخاطري الصفحات الجسورة والمثير للإعجاب لـ ليون بلوي، في **رسائل إلى الخطيبة** – أقول، إن حدث هذا، فلا أريد بذلك تجاهل المزاعم المشروعة للحركة النسوية التي تفترض كامل مكتسبات الحضارة. ما أقوله ببساطة إنّ هذا اللغز لا يجب أن يُفهم بالمعنى الرقيق لأدب محدد، ففي الواقعية الأشد خشونة والأكثر وقاحة وابتذالاً لظهور الأنثوي لم يُلغَ لا لُغزها ولا حياؤها. إن الامتهان ليس إنكاراً للغز، وإنما واحدة من العلاقات الممكنة معه.

ما يهمني في فكرة الأنثوي هذه، ليس ما لا يمكن معرفته فحسب، وإنما نمط وجودٍ يقوم على التواري عن النور. الأنثوي حدثٌ يختلف عن التعالي المكاني أو تعالي التعبير اللذين ينزعان إلى النور. إنّ نمط وجود الأنثوي هو الاختباء، وفعل الاختباء هذا هو الحياء بالضبط. كما أنّ آخرية الأنثوي لا تقوم على مجرد خارجانية للموضوع، ولا تنتج عن تعارض للإرادات. فالآخر ليس موجوداً نلقاه ويشكل تهديداً لنا أو يريد تملّكنا. ولا تعود حقيقة أنّه عصيّ على قدرتنا إلى اقتدار

أكبر من اقتدارنا. إنها الآخرية تلك التي وراء اقتداره كله، ولغزه يشكل آخريته.

ملاحظة أساسية: أنا لا أطرح الآخر كحرية – وهي الخاصيّة المؤديّة لفشل عملية التواصل. فلا وجود لعلاقة أخرى مع الحرية سوى علاقة الخضوع والانقياد. وداخل هاتين الحالتين واحدة من الحريتين ملغاة حتماً. يمكن فهم العلاقة بين السيّد والعبد على مستوى الصراع، ولذلك تنتهي بأن تصبح تناظرية. وهذا تماماً ما أوضحه هيغل، أي، عندما يصبح السيّد عبداً للعبد، والعبد سيّداً للسيّد.

عندما أطرح آخرية الآخر كلغز وأعرّفه عبر الحياء، لا أعني بذلك حريةً مطابقة لحريتي وعلى صراع معها. كما أنني لا أطرح بذلك موجوداً آخر يكون أمامي. إنني ببساطة أقدم الآخرية. تماماً كما مع الموت، لسنا هنا أمام موجود وإنما أمام حدث الآخرية. وليست الحرية هي التي تَسِمُ الآخر، لنستنتج منها في ما بعد الآخرية، بل الآخرية التي يحملها الآخر كماهية. لهذا السبب، بحثنا عن هذه الآخرية داخل العلاقة الفريدة للإيروس. من المستحيل التعبير عن

هذه العلاقة بمصطلحات القدرة. ولا ينبغي ذلك، هذا إن أردنا ألا نحرّف معنى هذه الحالة.

إذن، نحن نصف مقولة لا تندرج داخل التعارض كينونة-عدم، ولا داخل فكرة الموجود. هي حدث داخل الانوجاد، وتختلف عن الأقنوم الذي انبثق منه الموجود. وفي حين يجد الموجود كماله في الـ "ذاتي" و"الوعي"، تجد الآخرية كمالها في الأنثوي. صحيح أنّ مفردة الأنثوي من مرتبة مفردة الوعي، لكنها ذات وجهة معاكسة. لا يجد الأنثوي كماله كـ **كائن** من خلال تعالٍ نحو النور، وإنما من خلال الحياء.

الحركة هنا بالتالي معاكسة. يقوم تعالي الأنثوي على الانسحاب بعيداً، وهي حركة متعارضة مع حركة الوعي. لكن هذا لا يعني أنه غير واعٍ أو ذو وعي باطنٍ، ولا أرى تسمية أخرى ممكنة تناسبه غير اللغز.

ما إن نطرح الآخر كحرية وعبر مصطلحات النور حتى نرى أنفسنا مرغمين على الاعتراف بفشل التواصل. وهو فشل الحركة التي تنزع إلى إمساك أو تملك الحرية. لا يمكننا القبول بعملية تواصلية داخل الإيروس إلا عندما نُظهر اختلافه عن التملك والقدرة. فهو ليس صراعاً ولا اندماجاً ولا معرفة. يجب الاعتراف بمكانته الاستثنائية من

بين العلاقات الأخرى. إنها العلاقة مع الآخرية – مع اللغز، أي، مع الآتي، ومع ما في العالم – حيث كل شيء هنا ليس هنا بتاتاً. علاقة مع ما يمكنه أن لا يكون هنا عندما يكون كل شيء كذلك. هذا لا يعني أنه علاقة مع موجودٍ ليس هنا، بل مع بُعدِ الآخرية ذاته. هنا، حيث كل الإمكانات مستحيلة؛ هنا، حيث لا يمكننا الإمكان؛ هنا تبقى الذات ذاتاً عبر الإيروس. الحب ليس إمكاناً ولا يعتمد على مبادرتنا، ولا مسوّغ له، الحب يجتاحنا ويجرحنا – ومع ذلك، تنجو الأنا من خلاله.

يتأكد طرحنا عن المكانة الاستثنائية للأنثوي، وعن غياب الاندماج داخل الإيروس، إذا ما نظرنا إلى الشهوة فينومينولوجياً. فالشهوة ليست لذة كبقية اللذات، لأنها ليست لذةً متوحدة كفعل الأكل أو الشرب. المداعبة نمط وجودي للذات في تلامس مع آخر تذهب عبره الذات إلى ما وراء التلامس. صحيح أنّ التلامس كإحساس يُعدّ جزءاً من عالم النور. لكن المُداعَب ليس ملموساً بالمعنى الحرفي للكلمة. ليست نعومة أو دفء هذه اليد في أثناء التلامس ما تبحث عنه المداعبة. إنّ هذا البحث في أثناء المداعبة هو ما يشكل ماهية المداعبة، لأنّ المداعبة لا تعرف ما تبحث عنه. هذه

"اللامعرفة" وهذا الشواش الأساس يشكل جوهرها. هي كما لو أنها لعبة مع شيء يتوارى. لعبة من دون مخطط أو خطة، ليس مع ما يمكن أن يصبح لنا أو نحن، وإنما مع شيء آخر، آخر على الدوام، وعصي على الدوام، ويَعِد بالآتي على الدوام. المداعبة انتظار لهذا الآتي المحض وبلا محتوى، وتقوم على تعاظم الجوع هذا، وعلى وعودٍ أكثر غنىً، تفتح أفقاً جديدة على ما لا يمكن الإمساك به. تتغذى من جوعٍ غير متناهي. لطالما غابت قصدية الشهوة هذه عن انتباه الفلسفة. إنها قصدية الآتي الفريدة، وليست انتظاراً لواقع مستقبلي. حتى فرويد لا يقول شيئاً عن الليبيدو أكثر ممّا قاله في مبحثه عن اللذة التي تناولها كمضمون وحسب، نبدأ التحليل انطلاقاً منه لكننا لا نحلله هو ذاته. كما لا يبحث فرويد عن دلالة هذه اللذة في الاقتصاد العام للكينونة. إنّ طرْحَنا الذي يقوم على تأكيد الشهوة بوصفها الحدث الآتي بالذات – الآتي الخالص من كل محتوى – ولغز الآتي بالذات، يريد إعادة الاعتبار لمكانتها الاستثنائية.

هل يمكننا وصف هذه العلاقة مع الآخر عبر الإيروس كإخفاق؟ مرة أخرى، نعم – إن تبنّينا مفاهيم النظريات الحالية، أي، إن أردنا وصف الإيروسي عبر الـ "الإمساك" والـ "التملك" و"المعرفة". لا شيء

من كل هذا في الإيروس. إذا ما استطعنا تملك أو إمساك أو معرفة الآخر فلن يكون الآخر. إنّ التملك والإمساك والمعرفة هي مرادفات للقدرة.

لطالما حُددت العلاقة مع الآخر كاندماج. أردت خصوصاً الاعتراض على ذلك. إنّ العلاقة مع الآخر هي غياب الآخر – ليس مجرد غيابٍ بسيط، وليس مجرد غيابِ عدمٍ، وإنما غيابٌ في أفقِ وعدٍ بالآتي، غيابٌ هو الزمان. هو أفقٌ يمكن أن تقوم فيه حياة شخصية في داخل الحدث المتعالي. هذا ما دعوناه سابقاً التغلب على الموت.

المولوديّة

لنرجع إلى المنحى الذي قادنا من آخرية الموت إلى آخرية الأنثوي. أمام حدث خالص، وأمام آتٍ خالص هو الموت، حيث لا يمكن الأنا الإمكان، أي، لم يعد يمكنها أن تكون أنا – كنا نبحث عن حالة يمكنها فيها، مع ذلك، أن تبقى أناً. أسمينا هذه الحالة "التغلب على الموت". مرة أخرى: لا نستطيع وصف هذه الحالة بالقدرة. كيف أستطيع أن أبقى أنا داخل علاقة مع الـ "أنت"، أي، من دون أن أُستغرق أو أفقد آخريتها؟ كيف يمكن الأنا أن تبقى أناً داخل أنت، من دون أن تتحول هذه الأخيرة إلى الأنا التي أكون في حاضري؟ أي، من دون أن تعود الأنا إلى ذاتها حتماً؟ كيف يمكن الأنا أن تصبح آخراً؟ ذلك ممكنٌ من خلال طريقة واحدة فقط: عبر الأبوّة.

الأبوة هي علاقة مع غريب هو أنا، على الرغم من كونه آخراً كليّاً. الأبوة هي علاقة الأنا مع الأنا عينُها، لكن، هذه الأخيرة، على الرغم من ذلك، تكون غريبة عن الأنا. الابن ليس مجرد صنعٍ لي، كقصيدة أو كشيء مصنوع، كما أنه ليس ملكيتي. لا يمكن لمقولات القدرة ولا لمقولات المُلكية أن تُشير للعلاقة مع الولد. كما ولا تسمح فكرة

السبب أو الملكية بفهم واقعة المولودية. أنا لا **أملك** طفلي؛ أنا **أكون**، بطريقة ما، هو. بيد أنّ للكلمات "أنا أكون" دلالة مختلفة عن الدلالة الإيلية أو الأفلاطونية. يوجد كثرة وتعالٍ في فعل الوجود هذا، تعالٍ غائب حتى عن المباحث الوجودية الأشدّ صرامة.

من ناحية أخرى، الابن ليس حدثاً يطرأ عليّ كبقية الحوادث، كمثل حزني أو محنتي أو معاناتي. إنه أناً؛ إنه شخصٌ. كما أنّ آخرية الابن ليست آخرية أناً أخرى. إنّ علاقة الأبوة ليست علاقة تودّد أضع نفسي من خلالها مكان الابن. أنا أكون ابني من خلال كينونتي وليس من خلال التودد. بالتالي، إنّ عودة الأنا إلى ذاتها التي بدأت مع الأقنوم ليست غير رحيمة، وذلك بفضل أفق الآتي المشرّع عبر الإيروس. وعوضاً عن الحصول على هذه الرحمة من خلال حلِّ الأقنوم – وهو حلّ مستحيل – نُنجزه عبر الابن. إذن، تنشأ الحرية ويُنجز الزمان عبر مقولة الأب وليس عبر مقولة العلّة.

لا تأخذ فكرة الوثبة الحيوية عند برغسون التي تخلط، في الصيرورة نفسها، بين الخلق الفني و التوالد – أو ما دعوناه المولودية – الموت في الحسبان. كما أنّها تنزع نحو حلوليّة لا شخصانية، بمعنى أنها لا تَسِم انقباض وانعزال الذاتية بشكل كاف – وهي لحظة لا مفر

منها في ديالكتيكنا. الأبوة ليست مجرد تجدد للأب في الابن واندماجاً معه. هي أيضاً خارجانية الأب إزاء الابن، أي، وجودٌ متعدد. يجب أن تُقدّر مولودية الأنا من خلال قيمتها الأنطولوجيا المحددة، وهو عملٌ لم يقم به أحد حتى الآن. وأن تكون هذه المولودية مقولة بيولوجية أيضاً فهذا لا يبطل مفارقة دلالتها بأي حالٍ من الأحوال، ولا حتى الدلالة السيكولوجية.

بدأتُ بفكرة الموت، وبفكرة الأنثوي، ووصلت إلى فكرة الابن. لم أتقدم بطريقة فينومينولوجية. امتدَّ بحثنا من الديالكتيك المنطلق من هوية الأقنوم، ومن الترابط المتلاحق للأنا بالذات حتى التشبث بالهوية والموجود، لنصل إلى تحرّرٍ للأنا إزاء الذات. الحالات الملموسة التي قمنا بتحليلها مثّلت إنجاز هذا الديالكتيك. لا شك في أننا قفزنا فوق حالات وسيطة عديدة. لكن ينبغي الانتباه إلى أنّ وحدة هذه الحالات – الموت، والجنسانية، والأبوة – لم تظهر إلا لتجتمع على إقصاء فكرة القدرة.

كان هدفي الأساس البرهنة على أنّ الآخرية ليست مجرد وجود حرية أخرى إلى جانب حريتي. إنّ الوجود المشترك لعدة حريات هي كثرة لا تؤثر فيها الحدود على بعضها البعض، أو، فإنّ هذه الكثرة

ستتحد تحت إمرة إرادة عامة. يُدخل كلٌّ من الجنسانية والموت والأبوة في الوجود ثنائية ترتبط بوجود كل ذات بشكل مباشر. حتى الانوجاد يُصبح مضاعفاً، ونتجاوز إذ ذاك الفكرة الإيلية عن الكينونة. فالزمان ليس الصورة الساقطة من الكينونة، وإنما هو حدث الكينونة. سيطرت الفكرة الإيلية عن الكينونة على فلسفة أفلاطون، حيث ارتهنت الكثرة بالواحد، وجرى تناول الأنثوي عبر مقولات السلبية والفاعلية، فاختزل بذلك إلى المادة. لم يمسك أفلاطون بالأنثوي في فكرته الإيروتيكية الخاصة، فلم يُعطه دوراً في فلسفته عن الحب إلا داخل نظريته في المثل التي وحدها يمكن أن تكون موضوع حبٍ. فلم يلحظ خصوصية علاقة الأنا مع الآخر، وأقام **جمهوريةً** ينبغي عليها محاكاة عالم المثل. إنّ موضوع فلسفة أفلاطون هو عالم النور، أي، عالم بلا زمان. هكذا، وانطلاقاً من أفلاطون، سيجري البحث عن نموذج الاجتماعي من خلال نموذج اندماجي. وسنظن أنّ الذات، في علاقتها مع الآخر، تنزع للتماهي معه، لتختفي بذلك ضمن تمثّل جمعي أو نموذج مشترك. إنها الجماعية من يقول "نحن"؛ من، متجهة نحو شمس المعقولية والحقيقة، تشعر بالآخر إلى جانبها – لا قبالتها. جماعية تنشأ بالضرورة حول حدّ ثالث

يعمل عمل الحد الأوسط. هكذا، يبقى مفهوم كينونة الواحد مع الآخر Miteinandersein هو أيضاً جماعية الـ "مع"، ويظهر في صورته الأصليّة باعتباره قائماً حول الحقيقة. إنّه جماعية حول شيء مشترك. وكما في فلسفات المشاركة كافة تعود فكرة الاجتماع عند هيدغر لتجد ذاتها من جديد في الذات الوحيدة، ليستمر المبحث التحليلي للدازاين، في صورته الأصلية عبر مصطلحات العزلة.

حاولتُ أن أقيم تعارضاً بين جماعية الـ "جنباً إلى جنب" وبين جماعية الـ "أنا-أنت" – ليس بالمعنى الذي أراده بوبر، حيث تبقى التقابلية الرابط بين حريتين منفصلتين، وحيث لم تُقدَّر الخاصيّة المحتمة للذاتية المعزولة. لقد بحثت عن تعالٍ زماني لحاضرٍ نحو لغز الآتي. لا يتم هذا التعالي من خلال المشاركة في حدّ ثالث أوسط، أكان شخصاً أم حقيقة أم عملاً أم مهنة. إنها جماعية لا تكون مشاركة. هي الـ "وجهاً لوجه" بلا حد أوسط، قُدمت إلينا عبر الإيروس، حيث يبقى بُعد الآخرية سليماً حتى في قُربه، وينتج الانفعالي من هذا القرب وهذه الثنائية.

إنّ ما نقدمه كإخفاق للتواصل في الحب يشكل تماماً إيجابية العلاقة: هذا الغياب للآخر هو بالضبط حضوره كآخر.

مع الكوزموس الذي هو عالم أفلاطون يتعارض عالم الروح حيث لا تُختزل تضمينات الإيروس إلى منطق الأجناس، وحيث تحلّ الأنا محلّ الذات، والآخر الإنساني محلّ الآخر.

الفهرس

صدر عن دار معابر للنشر

قاموس اللاعنف، جان ماري مولِّر، تقديم: د. وليد صليبي، ترجمة: محمد علي عبد الجليل (بالتعاون مع الهيئة اللبنانية للحقوق المدنية، بيروت)، 2007.

التأمل، جِدُّو كريشنامورتي، ترجمة وتقديم: ديمتري أڤييرينوس، 2008.

على خطى غاندي، كاثرين إنغرام، ترجمة: أديب خوري، تدقيق: ديمتري أڤييرينوس، 2008.

المحبة في العمل، تيك نات هانه، ترجمة: غياث جازي، تدقيق: أكرم أنطاكي، 2008.

كتابات وأقوال للمهاتما م. ك. غاندي، ترجمة: أكرم أنطاكي، مراجعة: هڤال يوسف، 2009.

فلسفة اللاعنف، ديڤيد مكرينولدز، ترجمة: ديمتري أڤييرينوس، 2009.

اللاعنف في التربية، جان ماري مولِّر، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2009.

ليف تولستوي: مختارات من كتاباته الفكرية والفلسفية، ترجمة: هڤال يوسف، 2009.

سيمون ڤايل: مختارات، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2009.

البحث عن مستقبل لاعنفي، مايكل ن. ناغلر، ترجمة: غياث جازي، 2009.

أنا وأنت، مارتن بوبر، ترجمة: أكرم أنطاكي، 2010.

التجذُّر، سيمون ڤايل، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2010.

ملكوت الله في داخلكم، ليف تولستوي، ترجمة: هڤال يوسف، 2010.

صوت الصمت، هيلينا بلاڤاتسكي، ترجمة: أكرم أنطاكي، 2011.

شبكة الفكر، جِدُّو كريشنامورتي، ترجمة: يارا البرازي، 2011.

من البيئة إلى الفلسفة، معين رومية، 2011.

غاندي المتمرد، ملحمة مسيرة الملح، جان ماري مولِّر، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2011.

غاندي الإنسان، إكناث إيسوران، ترجمة غياث جازي، 2013.

المنهج الحيوي الطاقي، ألكسندر لوِوِن، ترجمة: نبيل سلامة، 2013.

عودة إلى الذات، أكرم أنطاكي، 2013.

التبادل المستحيل، جان بودريار، ترجمة: د. جلال بدلة، 2013.

التاسوعية، هيلين بالمر، ترجمة: نبيل سلامة، 2014.